This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

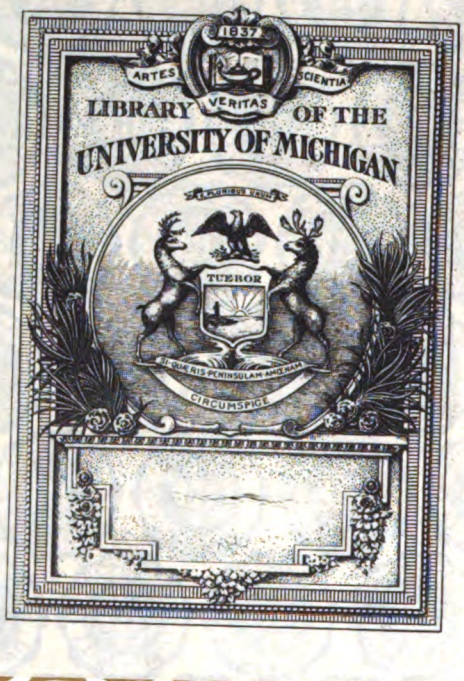
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 1,103,079

Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

EC5 1

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

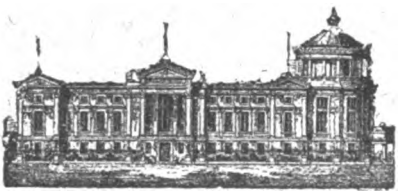
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

P. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Maurice GOGUEL, Ch. GUIGNEBERT, H. HUBERT, R. KREGLINGER, Israel LÉVI, Sylvain LEVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc., etc.

TOME XCV. N° 1. — JANVIER-FÉVRIER 1927



PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1927

Digitized by Google

SOMMAIRE

P. Masson-Oursel : **Foi bouddhique et foi chrétienne.**
R. Dussaud : **La domestication de la race bovine. Essai de reconstitution d'un mythe chaldéen.**
W. Deonna : **Talismans chrétiens.**
H. Pernot : **Un prétendu original de l'Évangile de Marc.**
L. Barbedette : **L'influence augustinienne dans la philosophie de Malebranche.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

1° *S. Radhakrishnan* : Indian Philosophy (*A. Koyré.*)
2° *Fr. Cumont* : Fouilles de Doura-Europos (*R. Dussaud.*)
3° *M. Goguel* : Introduction au Nouveau Testament, t. IV, 2e partie (*H. Delafosse.*)
4° *Van den Bergh v. Eysinga* : La littérature chrétienne primitive (*H. D.*)
5° *A. Donini* : Ippolito di Roma (*Ch. Guignebert.*)
6° *A. Omodeo* : Paolo di Tarso apostolo delle genti (*Ch. G.*)
7° *A. Fridrichsen* : Le problème du miracle dans le christianisme primitif (*Ch. G.*)
8° *Ch. E. Raven* : Apollinarism (*Ch. G.*)
9° *Montague Rhodes Jones* : The apocryphal New Testament (*Ch. G.*)
10° *R. James* : Latin Infancy Gospels (*P. L. Couchoud.*)
11° *A. Sanhoury* : Le califat, son évolution vers une société des nations orientale (*H. Massé.*)
12° *Cheikh Mohammed Abdou* : Rissalat al tawhid (*H. M.*)

II. — *Notices bibliographiques.*

E. Besson. Les Logia agrapha. — *E. Buonaiuti.* Lettera a Diogneto. — *G. Sola.* La Passione delle SS. Perpetua e Felicita. — *G. Sola.* Frammenti gnostici. — *G. Sola.* Detti extracanonici di Jesu. — *M. Monachesi.* Il Pastore d'Erma. — *U. Faldati.* S. Ireneo. Esposizione della predicazione apostolica. *Fr. Scivittaro.* Lattanzio. La morte dei persecutori. — *M. Fermi.* Taziano. Discorso ai Greci. — *M. Zappala.* La Didache. — *A. Faggiotto.* L'eresia dei Frigi. — *A. Pincherle.* Gli oracoli sibillini giudaici. — *A. Faggiotto.* La Diaspora catafrigia. — *J. Brémond.* Les Pères du Désert. — *P. Sabatier, A. Masseron, H. Hauvette, H. Focillon, Et. Gilson, Ed. Jordan.* L'influence de S. François d'Assise sur la civilisation italienne. — *J. Ancelet-Hustache.* Mechtilde de Magdebourg. — *Ste Angèle de Foligno.* Le livre de l'expérience des vrais fidèles. — *L. Bertrand.* Sainte Thérèse. — *E. Thouverez.* Pierre Nicole.

CHRONIQUE

Société Ernest Renan : *A. Puech.* Marcion, à propos d'un livre récent. — *P. Masson-Oursel.* Européocentrisme et critique historique. — *D. Sidersky.* Quelques vestiges du culte astral chaldéen.

La *REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS* paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement 1927 : Paris..... **75** fr.
— — — Départements..... **75** fr.
— — — Étranger..... **85** fr.
Un numéro pris au Bureau..... **22** fr.

Il reste quelques collections complètes de la Revue qui sont vendues 4,500 l'une.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, à la Librairie Ernest Leroux 28, rue Bonaparte, Paris (VI°).

AVIS A MM. LES ABONNÉS : Passé le délai de trois mois, aucune réclamation pour numéros manquants ne sera admise.

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-QUINZIÈME

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

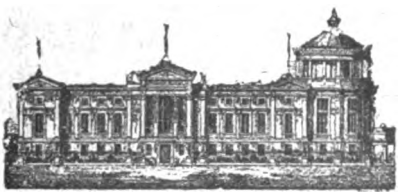
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

P. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Maurice GOGUEL, Ch. GUIGNEBERT, H. HUBERT, R. KREGLINGER, Israel LÉVI, Sylvain LEVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc., etc.

TOME XCV. N° 1. — JANVIER-FÉVRIER 1927



PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1927

Digitized by Google

SOMMAIRE

P. Masson-Oursel : **Foi bouddhique et foi chrétienne.**
R. Dussaud : **La domestication de la race bovine. Essai de reconstitution d'un mythe chaldéen.**
W. Deonna : **Talismans chrétiens.**
H. Pernot : **Un prétendu original de l'Évangile de Marc.**
L. Barbedette : **L'influence augustinienne dans la philosophie de Malebranche.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

1° *S. Radhakrishnan* : Indian Philosophy (*A. Koyré.*)
2° *Fr. Cumont* : Fouilles de Doura-Europos (*R. Dussaud.*)
3° *M. Goguel* : Introduction au Nouveau Testament, t. IV, 2e partie (*H. Delafosse.*)
4° *Van den Bergh v. Eysinga* : La littérature chrétienne primitive (*H. D.*)
5° *A. Domini* : Ippolito di Roma (*Ch. Guignebert.*)
6° *A. Omodeo* : Paolo di Tarso apostolo delle genti (*Ch. G.*)
7° *A. Fridrichsen* : Le problème du miracle dans le christianisme primitif (*Ch. G.*)
8° *Ch. E. Raven* : Apollinarism (*Ch. G.*)
9° *Montague Rhodes Jones* : The apocryphal New Testament (*Ch. G.*)
10° *R. James* : Latin Infancy Gospels (*P. L. Couchoud.*)
11° *A. Sanhoury* : Le califat, son évolution vers une société des nations orientale (*H. Masse.*)
12° *Cheikh Mohammed Abdou* : Rissalat al tawhid (*H. M.*)

II. — *Notices bibliographiques.*

E. Besson. Les Logia agrapha. — *E. Buonaiuti.* Lettera a Diogneto. — *G. Sola.* La Passione delle SS. Perpetua e Felicita. — *G. Sola.* Frammenti gnostici. — *G. Sola.* Detti extracanonici di Jesu. — *M. Monachesi.* Il Pastore d'Erma. — *U. Faldati.* S. Ireneo. Esposizione della predicazione apostolica. *Fr. Scivittaro.* Lattanzio. La morte dei persecutori. — *M. Fermi.* Taziano. Discorso ai Greci. — *M. Zappala.* La Didache. — *A. Faggiotto.* L'eresia dei Frigi. — *A. Pincherle.* Gli oracoli sibillini giudaici. — *A. Faggiotto.* La Diaspora catafrigia. — *J. Bremond.* Les Pères du Désert. — *P. Sabatier, A. Masseron, H. Haurette, H. Focillon, Et. Gilson, Ed. Jordan.* L'influence de S. François d'Assise sur la civilisation italienne. — *J. Ancelet-Hustache.* Mechtilde de Magdebourg. — *Ste Angele de Foligno.* Le livre de l'expérience des vrais fidèles. — *L. Bertrand.* Sainte Thérèse. — *E. Thouverez.* Pierre Nicole.

CHRONIQUE

Société Ernest Renan : *A. Puech.* Marcion, à propos d'un livre récent. — *P. Masson-Oursel.* Européocentrisme et critique historique. — *D. Sidersky.* Quelques vestiges du culte astral chaldéen.

La *REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS* paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement 1927 : Paris..... **75** fr.
— — — Départements..... **75** fr.
— — — Étranger..... **85** fr.
Un numéro pris au Bureau..... **22** fr.

Il reste quelques collections complètes de la Revue qui sont vendues 1,500 l'une.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, à la Librairie Ernest Leroux 28, rue Bonaparte, Paris (VIe).

AVIS A MM. LES ABONNÉS : Passé le délai de trois mois, aucune réclamation pour numéros manquants ne sera admise.

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRE-VINGT-QUINZIÈME

Digitized by Google

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

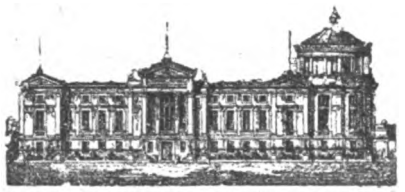
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'École des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

P. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART
A. FOUCHER, Maurice GOGUEL, Ch. GUIGNEBERT, H. HUBERT,
R. KREGLINGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER,
M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE,
C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES,
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc., etc.

QUARANTE-HUITIÈME ANNÉE — TOME QUATRE-VINGT-QUINZIÈME



PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1927

Digitized by Google

Digitized by Google

FOI BOUDDHIQUE ET FOI CHRÉTIENNE [1]

La conception de la foi sur laquelle ont vécu nos ancêtres depuis l'antiquité est tout à fait particulière à notre civilisation ; elle diffère grandement de la forme qu'a revêtue la croyance soit dans l'Inde, soit en Chine. Cette relativité de nos attitudes mentales, évidente aux yeux des Orientaux qui nous jugent, ne nous apparaît à nous-mêmes que si nous acquérons quelque information sur des cultures intellectuelles autres que la nôtre.

Nous nous bornerons ici à opposer la foi indienne à la foi selon l'Occident méditerranéen, laquelle devait aboutir à trois scolastiques sœurs : la juive, la chrétienne, la musulmane.

La foi bouddhique procède de la foi brahmanique. Cette dernière implique une double confiance : en l'efficacité de l'opération rituelle, et en la compétence du technicien qui sacrifie au bénéfice du fidèle. L'Hindou obtient de la religion les avantages qu'il en attend, s'il agit avec *çraddhâ* et *satya*, mots que nous serions tentés de traduire par « foi » et « science », mais qui veulent dire, au propre : confiance en la valeur du culte, et ponctualité dans son exécution. Ainsi la foi brahmanique n'est point un succédané, mais un concomitant de la connaissance exacte ; elle n'est pas un mode de connaissance, mais un instrument pour l'action. Loin de requérir l'existence de dieux, elle se contente de fonder l'efficience des rites.

(1) Communication présentée au Congrès d'Histoire du Christianisme, réuni à l'occasion du Jubilé de M. A. Loisy, 21 avril 1927.

Digitized by Google

Le Bouddhisme introduisit dans le milieu brahmanique un sombre pessimisme : il proclamait que l'homme reste esclave et misérable tant qu'il agit ; que nous devons par conséquent chercher non pas tant le vrai que la délivrance. Or on s'affranchit de cette servitude, la transmigration, si l'on prend « refuge » en le Bouddha, en sa Loi et en sa Communauté. La foi, qui procure ainsi le « triple joyau », est le joyau suprême. Elle assure à quiconque cet apaisement qui signifie l'évanouissement du désir égoïste, elle fait « passer à l'autre rive », celle d'où l'on ne revient pas, par-delà le flux de la transmigration.

Voyons de plus près, dans l'exemple de la conversion d'Upâli (*Majjhima Nikâya*, I, 378), comment opère la foi bouddhique. Après que ce personnage a trouvé asile moral auprès du Maître et de ses disciples, le Maître lui enseigne les aumônes, la moralité, les récompenses célestes (monde vulgaire) ; puis la bassesse des plaisirs, le prix du renoncement (phase ascétique) ; enfin, quand il a de la sorte pétri son cœur, il lui révèle la souffrance, les origines de la souffrance, la suppression de la souffrance, le chemin qui conduit à cette suppression. Les quatre « vérités » ne sont compréhensibles qu'après la préparation qui résulte de la foi.

Qu'est-ce à dire, sinon que la foi prélude à la connaissance, mais ne la renferme pas. Elle implique une attitude de l'esprit, non la possession d'un dogme. Elle peut suppléer la connaissance, car elle suffit à délivrer le commun des hommes, mais parce que le commun s'en remet à l'expérience métaphysique décisive accomplie par le Bouddha lors de son illumination (bodhi).

Avant d'acquérir la compréhension totale, celui qui devait devenir Bouddha passa, lui aussi, par une phrase comparable à ce qu'est la préparation par la foi chez le fidèle bouddhique. Nous faisons allusion ici à cet ébranlement graduel du préjugé individualiste ou égoïste qui se produit en le Çâkyamuni à partir des premiers contacts avec la douleur et la misère. Voilà ce qui, chez ce sage privilégié, correspond à ce qui, chez les

Digitized by Google

autres hommes, est la vraie chance — ou l'insigne mérite — de vivre en l'époque où prêche un Bouddha. En ce sens, mais exclusivement en ce sens, la foi est « difficile à acquérir ». La difficulté ne réside pas en ce que la foi violenterait l'intelligence.

Dans la « foi du charbonnier » comme pour le Çâkyamuni, seule la connaissance sauve ; il faut la *bodhi* du Bouddha pour fonder en droit le salut du vulgaire qui n'atteindra jamais à la science intégrale. Mais en fait la foi assure la délivrance des simples d'esprit, pourvu qu'ils prennent le bon « sentier ». L'autorité du Bouddha n'est point l'ordre d'un Dieu, mais l'indication décisive fournie par un esprit compétent — comme peut être salvatrice la direction donnée en montagne par un berger qui connaît le pays, ou en mer par un pilote expert et sûr.

Cette foi se distingue donc du piétisme dévot des religions populaires (*bhakti*), où il y a refuge en un Dieu personnel ; et elle ne se distingue pas moins de la sèche intelligence d'une vérité abstraite. Ce n'est pas de l'amour, car il s'y produit un apaisement de l'affectivité ; ni de l'espérance, car il y règne une tranquillité acquise, pleinement savourée ; ni du culte, car n'interviennent ni dieu, ni rite.

Une telle confiance en l'omniscience d'un sage humain — philosophe plutôt que prêtre — est extérieure à la connaissance, mais elle ne s'y oppose jamais. Pas de dogmes soit étrangers, soit supérieurs à la raison, de toute façon irrationnels. La foi étant le vestibule de la connaissance, on peut dire : *credo ut intelligam*, mais jamais *credo quia absurdum*. Jamais semblable foi ne recèle de doute, puisqu'en droit la certitude absolue se trouve acquise, et puisque jamais la croyance n'apparaît comme libre.

Le même mot, *çraddhâ*, s'applique à la foi selon le Brahmanisme et selon le Bouddhisme. En tout cas ce terme ne renferme pas le même contenu que nos expressions « foi », « croyance ». Le contenu de ces deux mots qui ne se trouve point impliqué dans çraddhâ se rencontrerait en partie dans d'autres termes sanskrits :

Digitized by Google

Vrata désigne la foi au sens de vocation que l'on professe, de choix que l'on fait pour la vie entière, de décision personnelle que l'on prend. Observance occasionnelle, en ce sens qu'elle n'est point inhérente à l'essence normale et permanente d'un être. Effectivement, la consécration par laquelle on se « voue » à la religion se surajoute comme un élément nouveau à ce que nous étions comme êtres naturels. Voilà ce qu'il advient quand on « prononce ses vœux ».

Pranidhi connote le vœu en une acception différente : celle de l'optatif. En tant qu'exprimés, une intention, un souhait deviennent parole, et la parole devient une efficace. Pour désigner l'esprit comme appliqué, tendu vers un but, possédé par un engagement, l'Inde parle de *pranidhâna*.

Adhimukti enfin, signifie cette disposition confiante de l'esprit, d'où résulte une certaine orientation de cet esprit. Voilà ainsi quelques termes qui tant bien que mal correspondent à divers aspects de ce qu'implique pour nous la foi. Aucun n'équivaut à notre notion à nous et ne lui est superposable. L'enquête que nous ouvrons en chaque circonstance sur le vocabulaire philosophique de civilisations différentes aboutit toujours à ce résultat.

Résultat plus instructif que décevant. Toute aperception d'une relativité amorce un progrès. En saisissant par où la foi, dans l'Inde, diffère de la foi selon l'Europe, nous pouvons voir s'éclairer plus d'un problème. Si chez nous la foi fut tourmentée, instable, voulue plutôt que possédée; si elle a supposé chez les martyrs la grâce et si elle accabla d'anxiétés un Pascal, un Loisy, c'est parce qu'elle se présente à nous en conflit avec la raison ; mais elle ne se présente ainsi qu'en vertu de contingences historiques, propres à notre civilisation, non en vertu de nécessités inhérentes à toute conscience humaine. Il en va de la sorte parce que l'Occident a donné l'armature logique de la philosophie grecque à des idéaux sémitiques : vocation paradoxale que s'assignèrent Juifs, Chrétiens, Musulmans. Pour nous en tenir au seul Christianisme, il apparaît en pleine lumière à la critique comparative, comme il est manifeste aux Orientaux, que cette religion doit ses

Digitized by Google

apories, tout le drame tragique de sa sincérité, à la gageure qu'implique son essence même : la réfraction d'un sectarisme hébreu dans une dogmatique d'Hellènes, la combinaison de notions sémitiques et de catégories indo-européennes.

Soit, à titre d'exemple, un cas très net de ces apories, sources de souffrances pour les plus nobles esprits. Si nous fûmes seuls à prêter un rôle à la liberté dans la croyance, seuls de par le monde à risquer cet argument de désespoir, que la force de l'adhésion compense le manque de clarté intellectuelle, c'est parce que seuls nous avons séparé croyance et rationalité. L'Inde a sans cesse oscillé de la religion à la philosophie, de la philosophie à la religion, mais elle n'a jamais tenu la croyance pour irrationnelle, parce qu'elle n'a jamais tenté de faire fusionner un Jahvé avec un Logos. Allah ne lui est venu qu'en un temps où la *Bhakti* et les religions populaires avaient rendu théistes presque toutes les castes, presque toutes les sectes ; et cet Allah n'a point rencontré en terre indienne un νοῦς comparable à celui d'Aristote ou de Plotin.

Il nous semble consolant, de remarquer que les embarras de notre pensée — embarras d'ailleurs féconds et occasions d'enrichissement pour notre conscience — ne sont pas ceux de toute pensée. Cela nous autorise à espérer qu'une connaissance plus avertie des mentalités, tout en faisant progresser le vrai et le juste, apportera quelque apaisement aux anxiétés humaines.

Paul Masson-Oursel.

Digitized by Google

LA DOMESTICATION DE LA RACE BOVINE

Essai de reconstitution d'un mythe chaldéen.

Les légendes babyloniennes, qui nous apprennent comment le cheval fut subjugué par la déesse Ishtar, ne font aucune allusion à la domestication du bœuf. Dans sa forme connue, la lutte au cours de laquelle Enkidou, le compagnon de Gilgamès, triomphe du taureau céleste, ne paraît pas inaugurer la main mise de l'humanité sur ces précieux auxiliaires de la vie des champs que sont le bœuf et la vache. On ne se préoccupait probablement plus de cette question à l'époque relativement basse où ces textes ont été coordonnés, vraisemblablement au temps de la première dynastie babylonienne, autrement dit vers le début du deuxième millénaire avant notre ère. Il ne nous sera possible de retrouver quelques traces de ces notions primitives qu'en étudiant les plus anciennes représentations figurées que le sol de la Chaldée nous a conservées. Même si nous n'y réussissons pas, ce sera l'occasion de reprendre et de discuter certaines interprétations qui ont été données de monuments célèbres.

Nous commençons par le plus rare d'entre eux, le vase d'argent d'Entéména (1), quatrième successeur du roi de Lagash (Tello), Our-Nina. En dépit des savantes notices qui lui ont été consa-

(1) Heuzey, *Catalogue des Antiquités chaldéennes* (Musée national du Louvre), nº 218 avec la bibliographie.

Digitized by Google

crées, il ne semble pas que le sens des motifs, qui décorent ce vase, ait été complètement élucidé ; on a même négligé d'établir le lien qui unit les deux zones historiées (fig. 1) et l'intention qui a dicté à l'artiste leur rapprochement.

M. Heuzey, qui a si heureusement découvert sous l'incrustation millénaire ce remarquable décor et l'a magistralement analysé, pensait que l'aigle léontocéphale, liant les lions, constituait, en quelque sorte, les armoiries de la ville de Lagash (Sirpourla) (1).

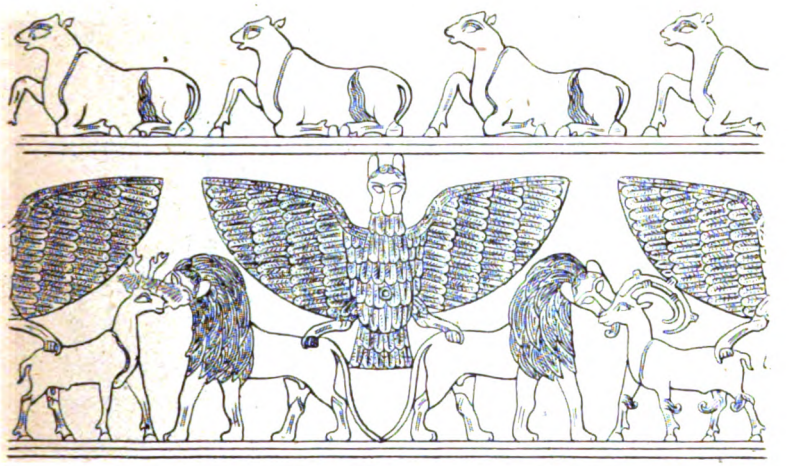


Fig. 1. — Décor du vase d'argent d'Entéména (Musée du Louvre).

Une telle conception est étrangère à la haute antiquité et, même si on n'accepte cette définition que comme une simplification du langage, elle ne peut conduire qu'à de fausses interprétations.

En réalité, l'aigle léontocéphale est une représentation divine, généralement celle du dieu Ningirsou (2). On peut augurer que la représentation première était constituée par un aigle ordinaire

(1) Heuzey, *Les armoiries de Sirpourla*, dans *Monuments Piot*, I, p. 7-20.

(2) Reconnu par Heuzey, *Catal.*, p. 92 : « Ce doit être l'oiseau *Im-ghig*, qui appartenait en propre au cycle local du dieu Nin-Ghirsou », mais cette constatation n'empêche pas le savant archéologue de maintenir la valeur héraldique de l'image et de la rapporter à la ville de Lagash. Cf. Thureau-Dangin, *Inscript. de Sumer et d'Akkad*, p. 254 note 6.

Digitized by Google

tel que celui qui est porté au bout d'une hampe sur le fragment B 2 de la Stèle des Vautours. D'après les représentations figurées auxquelles il est mêlé, l'aigle a dû la faveur d'incarner le dieu à ce qu'il attaquait les animaux sauvages qui, même inoffensifs comme le bouquetin, étaient réputés malfaisants. Car, suivant la remarque de Maspero, « il ne semble pas que les Chaldéens aient aimé comme les Egyptiens à s'entourer d'animaux apprivoisés, grues ou hérons, gazelles ou cerfs : ils se contentaient des espèces utiles, les bœufs, les ânes, les moutons, les chèvres (1). » Ou plutôt, leurs conceptions religieuses les écartaient

Fig. 2. — Ex-voto d'Our-Nina (Musée du Louvre).

de ces êtres considérés comme donnant asile aux mauvais démons. Attaquant les bêtes sauvages, l'aigle apparaissait comme la manifestation du dieu venant prêter main forte à l'homme. Son plus beau titre de gloire était d'oser attaquer le lion qui infestait les terres de la basse Chaldée et c'est pourquoi on prit coutume de représenter l'animal-attribut de Ningirsou avec une face de lion. De même Héraclès revêtira la dépouille du lion.

Et de même qu'Héraclès, coiffé du muffle du lion, sera représenté saisissant cet animal, l'aigle léontocéphale sera fréquemment représenté enfonçant ses serres puissantes dans la croupe de deux lions adossés.

Le plus ancien monument, approximativement daté, sur lequel

(1) Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique*, I, p. 766.

Digitized by Google

apparaît l'aigle léontocéphale est la masse d'armes que le roi de Kish, Mésilim, consacra à Ningirsou, dans le temple de ce dieu à Lagash. Précisément, ce monument, qui remonte au milieu du quatrième millénaire avant notre ère, témoigne que si l'aigle léontocéphale aux ailes éployées constituait déjà un emblème consacré à Ningirsou, son association avec le lion n'était pas arrêtée selon une formule *ne varietur*. Car, ici, l'aigle léontocéphale, gravé sur la calotte de la masse d'armes, n'est pas associé à deux, mais à six lions « qui se mordent en se poursuivant et formant ainsi une chaîne continue (1). »

Fig. 3. — L'oiseau *Imgig* dominant la gent des animaux sauvages. Développement d'un cylindre-cachet. (Musée du Louvre).

L'aigle léontocéphale liant deux lions apparaît sur les plaques en calcaire (2) ou en albâtre (3) (fig. 2) dédiées à Ningirsou par Our-Nina, qui régnait à Lagash plus de 3.000 ans avant notre ère. On voit le même groupe sur la Stèle des Vautours, tenu en main par le dieu lui-même qui assomme à coups de massue les ennemis pris au filet (4).

Le colonel Allotte de la Fuye a publié une série de remarquables empreintes de cylindres, un peu postérieures à Entéména,

(1) Heuzey, *Catal.*, n° 4.
(2) *Ibid.*, n° 6.
(3) *Ibid.*, n° 7.
(4) *Ibid.*, p. 113.

Digitized by Google

où la lutte contre les animaux sauvages est dominée par l'aigle léontocéphale soit seul (1), soit liant deux lions (2).

Au lion peut se substituer le bouquetin ou le cerf ainsi que l'attestent le vase d'Entéména et nombre de cylindres (3), ou même, comme nous le verrons, le taureau à face humaine. Un cylindre du Louvre (fig. 3) résume le rôle attribué à l'animal-attribut du dieu Ningirsou en le montrant dominant la gent des animaux sauvages (4). On notera que la représentation de l'aigle liant deux animaux sauvages n'est pas particulière à Lagash puisque

Fig. 4. — Bas-relief en cuivre découvert à Our en Chaldée (British Museum)

M. Woolley l'a retrouvée, à Our, sur un remarquable bas-relief en cuivre (fig. 4) (5), et qu'on l'a signalé aussi sur des cylindres de Suse (6).

(1) De même Heuzey, *Catal.*, n° 234, figure l'aigle léontocéphale sans les lions.

(2) Allotte de la Fuye, *Revue d'Assyriol.*, VI, p. 105 et suiv.

(3) Ainsi Delaporte, *Catal. des cylindres orientaux du musée du Louvre*, I, pl. 3, fig. 3.

(4) Delaporte, *Catal.*, pl. 64, fig. 3 (A. 40). L'aigle est accompagné de cet animal ailé à protome léonin, marchant le muffle à terre, qui lui est associé ailleurs, ainsi Heuzey, *Catal.*, n° 234.

(5) *British Museum Quarterly*, 1926, pl. XLVI.

(6) Delaporte, *Catal.*, n° S. 409 : l'aigle léontocéphale lie par l'encolure deux cerfs dressés dos à dos tandis qu'un personnage saisit le bois d'un des cerfs. Voir aussi le n° S. 430.

Digitized by Google

Si ces points sont admis, il nous amènent à écarter la valeur héraldique qu'on a attribuée aux figures de la zone principale du vase d'Entéména (fig. 1) et à reconnaître que les deux zones forment pendant, en exaltant d'une part la maîtrise de Ningirsou sur les animaux malfaisants et en signalant, d'autre part, la protection que le dieu accorde au bétail, plus particulièrement aux génisses. Par cette opposition singulièrement parlante, le vase d'Entéména nous conserve l'essentiel de la prière que ce patési adressa à Ningirsou en déposant son offrande.

Dès lors, il est facile d'interpréter le bas-relief en argile bitumineuse que le prêtre Doudou, contemporain d'Entéména, dédia à Ningirsou (fig. 5) (1). Le consécrateur s'est fait représenter un bâton à la main, la tête rasée, le haut du corps et les pieds nus, vêtu de l'étoffe à longues mèches de laine dite kaunakès. Derrière lui, se dresse l'aigle léontocéphale liant deux lions que l'artiste montre essayant de mordre les ailes de leur dominateur (2). Au-dessous, dans un autre registre, est figuré un veau ou une génisse, couché avec une patte antérieure relevée, dans une attitude qu'on retrouve sur le vase d'Entéména. Le sculpteur de ce petit monument a exprimé la même idée que le graveur du vase d'Entéména, ou plutôt il a rendu, plus brièvement, la même prière adressée au dieu pour protéger le troupeau contre le lion et les mauvais génies.

Ici le bas de la composition est occupé par une grosse tresse, plus exactement une torsade, dont c'est peut-être le plus ancien exemple et dont les graveurs de cylindres feront un fréquent usage, jusque dans la glyptique dite syro-hittite. On ne peut guère admettre, tout au moins dans le relief que nous étudions, que ce soit un simple décor de remplissage. M. Heuzey s'est demandé si ce n'était pas, à l'origine, un écheveau de laine, en guise d'offrande (3). M. J. Six a suggéré, et notre monument

(1) Heuzey, *Catal.*, n° 12.

(2) On notera que la qualité du consécrateur cadre mal avec l'interprétation de cette image comme figurant les armes de la ville de Lagash.

(3) Heuzey, *Catal.*, p. 122.

Digitized by Google

n'y contredit pas, que ce pourrait être une manière de rendre l'eau (1). A l'appui, on notera qu'un texte place formellement les canaux sous la protection du dieu Ningirsou (2).

Le relief en question est sculpté sur la face d'un bloc dont les tranches latérales sont taillées en biseau, ce qui a paru démontrer que les plaques de ce genre, percées en leur centre, « ne devaient pas être appliquées à une paroi verticale, mais bien encastrées

Fig. 5. — Ex-voto du prêtre Doudou. (Musée du Louvre).

horizontalement dans un massif de maçonnerie, sans doute pour servir de base à des symboles dressés (3). » La raison ainsi avancée a généralement paru déterminante (4) ; en réalité, elle est inopérante. Dans tous les cas, les reliefs du type de nos fig. 2 et 5 pouvaient se plaquer contre un mur en briques crues et être tamponnés en leur centre (5). On a, il est vrai, supposé

(1) J. Six, *Syria*, 1925, p. 205.
(2) Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I, p. 185.
(3) Heuzey, *Catal.*, p. 121.
(4) Ainsi à King, *Sumer and Akkad*, p. 110.
(5) Bien vu par Ed. Meyer, *Sumerier und Semiten*, p. 77.

Digitized by Google

que l'orifice central pouvait, dans le dispositif horizontal, servir à dresser un emblème, notamment une masse d'armes. Celle-ci est exclue dans le cas de notre figure 5 puisque nous connaissons à quelle prière la pose de cette plaque correspondait.

Une preuve de la disposition verticale de l'ex-voto nous paraît être fournie par les représentations mêmes de l'aigle léontocéphale. Il est fréquent, en effet, que celui-ci porte au milieu du ventre deux petits cercles concentriques qui, à cette place, ne peuvent représenter que la tête du tampon en bois ou du clou en terre cuite qui fixait l'emblème divin au mur (1).

⁂

Après avoir déterminé le sens de ces figures et de leurs combinaisons les plus simples, nous allons les suivre dans le

Fig. 6. — L'aigle léontocéphale attaquant le taureau à tête humaine. Bas-relief découvert à Our.

développement mythique auquel elles participent. L'aigle léontocéphale ne s'attaque pas seulement au lion, au bouquetin ou au cerf, nous le voyons encore aux prises avec le taureau à face

(1) On s'en convaincra en comparant nos figures 1 et 2.

Digitized by Google

humaine. Ce dernier motif, qui nous place en plein mythe, est connu notamment par une coquille gravée de Tello (1) ; il s'est retrouvé à Our, gravé sur pierre (fig. 6) (2) ; il n'est pas rare sur les cylindres (3). Une gravure sur nacre de Tello fournit la variante où le taureau ne prend pas la figure humaine (4), attestant ainsi que le récit légendaire se meut plus près de nous qu'il ne semble. D'après ce que nous avons constaté plus haut, touchant l'action de l'aigle léontocéphale sur la gent animale sauvage, nous pourrons poser que le motif envisagé « un des plus étranges de la vieille imagerie chaldéenne (5) », correspond à un mythe dans lequel le dieu Ningirsou, sous les espèces de son animal-attribut, aidait l'homme à maîtriser le taureau sauvage ou plus exactement le génie de l'espèce bovine. Un cylindre à deux registres, récemment acquis par M. Thureau-Dangin pour le musée du Louvre, achèvera de nous éclairer sur ce point en nous expliquant comment, grâce à l'intervention de la divinité, l'homme parvint à domestiquer la race bovine.

Mais, auparavant, il faut nous garder de certaines confusions. Il ne faut pas essayer de rapporter toutes les images des cylindres au peu que nous connaissons des anciennes légendes. Pour retrouver notamment certains épisodes de la geste de Gilgamès, on reconnaît le compagnon de Gilgamès, le rustre Enkidou dans la figure de l'homme pourvu d'un arrière-train de taureau. Rien dans le texte ne signale une telle combinaison qui n'eut pas manqué de donner lieu à une allusion. Bien au contraire, il est spécifié qu'Enkidou fut créé à l'image de Gilgamès, ce qui écarte toute représentation animale.

Cela dit, examinons le nouveau cylindre du Louvre disposé

(1) Heuzey, *Catal.*, n° 220 : « Le dessin, très archaïque, représente l'aigle à tête de lion qui s'est abattu sur le dos du taureau barbu à face humaine et cherche à le dévorer. »

(2) Woolley, *Excavat.*, dans *The Antiquaries Journal*, IV (1924), pl. XLIV.

(3) Voir Heuzey, *Le taureau chaldéen à tête humaine*, dans *Monuments Piot*, IV, p. 115.

(4) Heuzey, *Catal.*, n° 233.

(5) Heuzey, *Catal.*, p. 187.

Digitized by Google

en deux registres (fig. 7). En bas, apparaît l'aigle léontocéphale liant deux bouquetins couchés, une patte antérieure relevée. Comme sur le vase d'Entéména les cornes, aux fortes nodosités, sont représentées concentriques. Sous l'aspect de son animal-attribut, le dieu Ningirsou préside à la capture d'un taureau à face humaine. En effet, de part et d'autre de ce dernier, deux personnages, portant la masse d'armes, saisissent l'animal, l'un par la barbe, l'autre par la queue (1). Le premier de ces personnages, que signale le bandeau qui lui enserre la tête, est évidemment le héros ; le second est un acolyte que le graveur

Fig. 7. — Développement d'un cylindre-cachet sumérien. (Musée du Louvre).

a d'ailleurs sommairement traité. Dans le champ, en haut, apparaît le disque dans le croissant et aussi le disque seul.

Il serait aventuré de désigner ces deux personnages par les noms de Gilgamès et d'Enkidou ; toutefois, ils forment couple à la manière de ces derniers et répondent à des conceptions du même genre. Il ne s'agit pas de la mise à mort du taureau céleste envoyé par Ishtar, car nos héros n'ont pas l'attitude violente de combattants ; ils semblent plutôt parlementer avec leur prise. Ce sentiment est confirmé par l'instrument représenté dans le champ, au-dessus du taureau, et qui n'est autre qu'une charrue. M. Thureau-Dangin nous a fait remarquer que cette charrue portait

(1) Comparer la capture du taureau sauvage représentée sur un bas-relief en terre cuite du Musée de Berlin, Meissner, *Babyl. und Assyr.*, I, Taf.-Abb., 90.

Digitized by Google

un semoir : tube vertical terminé à sa partie supérieure par un entonnoir où l'on versait le grain (1). Notre cylindre fournit peut-être la plus ancienne représentation de ce dispositif. Ainsi, dans l'ensemble, les figures de la zone inférieure se réfèrent à la domestication de l'espèce bovine et à son adaptation à la charrue.

La zone supérieure confirme cette conjecture, car elle montre l'autre utilisation de l'espèce domestiquée : la traite des vaches. Deux de ces animaux sortent de l'étable et l'on voit les préposés au travail, l'un tenant la grande jarre à lait, l'autre

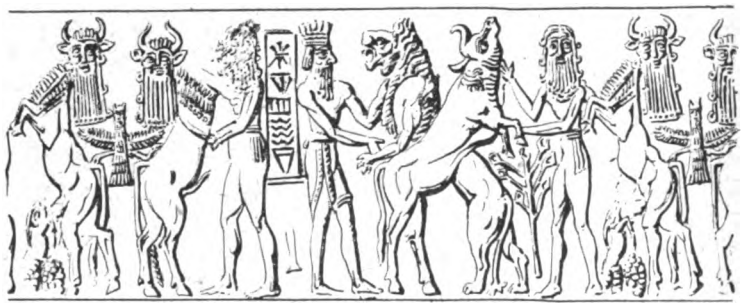


Fig. 8. — Développement d'un cylindre-cachet de l'époque d'Agadé. (Musée du Louvre).

occupé à traire. Cet ensemble rappelle le bas-relief de Tell el-'Obeid découvert par M. Wooley (1) : dans l'un et l'autre cas la queue de la vache passe par dessus la tête de l'individu occupé à traire.

Comme la zone inférieure, la zone supérieure du cylindre du Louvre porte le disque dans le croissant et le disque seul. On notera que la disposition de ces deux registres répond assez bien au double décor du vase d'Entéména. Dans l'un et l'autre cas la lecture de l'image se fait de bas en haut. Le nouveau cylindre du Louvre peut d'ailleurs être contemporain du vase d'Entéména, s'il n'est pas plus ancien.

(1) Sur cet instrument, voir Meissner, *ibid.*, I, p. 193 et suiv.
(2) Woolley, *Antiq. Journal*, IV, pl. XLII.

Digitized by Google

Un cylindre de Tello, de l'époque des rois d'Agadé, offre une autre représentation de la domestication du taureau (fig. 8) (1). Un personnage nu et hirsute, du type d'Enkidou, lutte avec le taureau à face humaine que les exigences de la symétrie et le besoin de remplir la surface à graver ont conduit à représenter deux fois. Le graveur a pu ainsi figurer l'aigle léontocéphale liant les deux bovins à face humaine. Ici encore nous voyons le dieu Ningirsou intervenir pour aider à maîtriser l'animal sauvage. Le héros, qui a opéré sous la protection du dieu, reçoit pour prix de son exploit, le bœuf domestique.

Quant au personnage qui, sur le même cylindre, lutte avec

Fig. 9. — Développement du cylindre-cachet d'un scribe de Shargalisharri.

le lion, il est vêtu comme Naramsin sur sa stèle de victoire et il porte une couronne. C'est donc un roi-héros, tout comme Gilgamès. Dans le champ, au loin, le dieu solaire sort de derrière les montagnes.

Les cylindres attestent la richesse du folklore chaldéen, ce qui rend très difficile l'explication des représentations. Nombre d'entre elles devaient surtout avoir une valeur apotropaïque, tel ce cylindre où l'on voit le dieu solaire maîtriser lui-même le taureau à face humaine (2), ce qui doit viser les mauvais génies de la nuit qui sont chassés par l'astre du jour.

Peut-être convient-il de rattacher à une légende se rapportant

(1) Delaporte, *Catal.*, n° T. 83, pl. 4, 1.
(2) Delaporte, *Catal.*, II, n° A. 142.

Digitized by Google

à la capture du taureau sauvage, le beau cylindre du temps de Shargalisharri (fig. 9) (1). Un héros du type Enkidou attire l'animal en lui présentant à boire l'eau claire et fraîche qui jaillit du vase sacré. Un autre cylindre (fig. 10) (2) nous fournit la suite de l'épisode : le héros profitant de la confiance que lui témoigne le taureau, saisit ce dernier par la patte dès qu'il fait mine de s'en retourner.

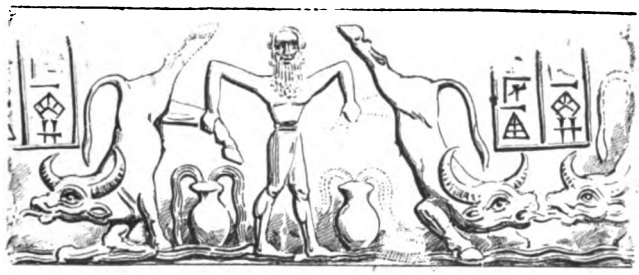


Fig. 10. — Développement d'un cylindre-cachet. (Musée du Louvre).

L'art égéen a également abordé le sujet de la capture et de la domestication du taureau sauvage dans les reliefs des fameux gobelets en or de Vaphio, mais d'une manière toute différente et sans que se manifeste l'intervention divine. En Chaldée, les sculpteurs et graveurs sont dominés par le mythe — notamment celui que nous avons essayé de reconstituer — tandis que, dans la Grèce préhistorique, le sujet est envisagé avec une liberté toute profane. Ici et là, les artistes se sont attaqués au même motif, mais ils l'ont traité dans des conditions qui excluent nettement tout contact.

René Dussaud.

(1) Souvent reproduit, ainsi dans Maspero, *Hist. anc.*, I, p. 601.
(2) Delaporte, *Catal.*, I, n° T. 43.

Digitized by Google

TALISMANS CHRÉTIENS

Divers auteurs, en particulier MM. Hovorka et Kronfeld (1), van Schevensteen (2), ont étudié une catégorie d'amulettes allemandes, dites « *Egerlander Amuletten* », qui présentent entre elles de nombreux traits communs, avec quelques variantes dans leur disposition, le choix des images, des formules. C'est une amulette de ce type appartenant au Musée de Genève (2), que nous décrivons ici, renvoyant pour la comparaison aux travaux cités. On y retrouve en effet la croix dite lorraine, espagnole ou patriarcale, les formules protectrices réduites aux initiales des mots ou des phrases, et disposées en croix, les formules célèbres dites croix de saint Benoît et croix de saint Zacharie, les mêmes saints protecteurs, etc. Notre amulette porte le nom de l'imprimeur *Ant. Straberger*, à *Neuhausen* (4) et date du XVIIIe siècle, comme la plupart des exemplaires connus. Son rôle est de protéger son possesseur contre les embûches des esprits malins, contre les calamités de tout genre qui pourraient l'assaillir ; elle est utile, disent les inscriptions, « contra spiritus malignos », « contra lapsus et hostium insultus », « contra prestigia », « contra

(1) Hovorka et Kronfeld, *Vergleichende Volksmedizin.*

(2) van Schevensteen, *Contribution à l'iconographie des « Egerlander Amuletten »*, Ve congrès international d'Histoire de la Médecine, Genève, 1925, paru en 1926, p. 136 sq.

(3) Inventaire 1807. Sans provenance connue.

(4) Recto : « Ant. Straberger », au bas de la feuille, à droite. Verso : « in Neuhausen », au bas, à gauche.

Digitized by Google

pestem » (1) ; les personnages sacrés qui l'illustrent sont les patrons des voyageurs, « fideles itinerantium patroni », les effrois du démon, « terrores daemonum et spectrorum », « profligator daemonum », les repousseurs de tempêtes, « depulsor tempestatum ». C'est surtout contre la peste que l'on invoque cette aide mystique (2), ce qui explique le choix de plusieurs de ces saints (Saint Roch, etc.) et de plusieurs de ces formules (croix de Saint Zacharie, etc.).

⁂

Un sachet rectangulaire de 0,06/0,08, ouvert sur un des longs cotés, est encadré d'un galon d'or. Sur l'une de ces faces, en velours vert, le monogramme JHS surmonté de la croix (3), avec un fleuron de trois branches sous le H (4), est brodé en paillettes et fils d'or, et il est accompagné dans les angles de petits motifs végétaux. Sur l'autre face, en soie blanche, un cœur enflammé dans un hexagone aux côtés incurvés, et des motifs végétaux, sont brodés en fils et paillettes d'or et de couleur (rose, vert). Ce sont les emblèmes de Jésus et de Marie qui se partagent l'extérieur du sachet, comme ils se partagent le feuillet contenu dans celui-ci.

Le sachet renferme en effet le talisman (5), ainsi préservé et réduit à un format pratique ; il revêt son possesseur comme d'une cuirasse mystique, et agit, non seulement par la vision et la lecture de ses éléments, mais aussi par leur seule présence.

(1) Ces indications sont fréquentes sur ces amulettes, van Schevensteen, *op. l.*, p. 143 etc.

(2) Talismans contre la peste : *ibid.*, p. 146-7, référ. ; *Archiv. f. Geschichte der Medizin*, VIII, 1885, p. 465 sq. Die deutschen Pestamulette, Pfeiffer et Ruland ; id., *Pestilentia in nummis*, Tubingue, 1882 ; Wolf, *Curiosus amuletorum scrutator*, 1692, p. 276 sq.

(3) Sur ce monogramme, *Genava*, III, 1925, p. 244, référ.

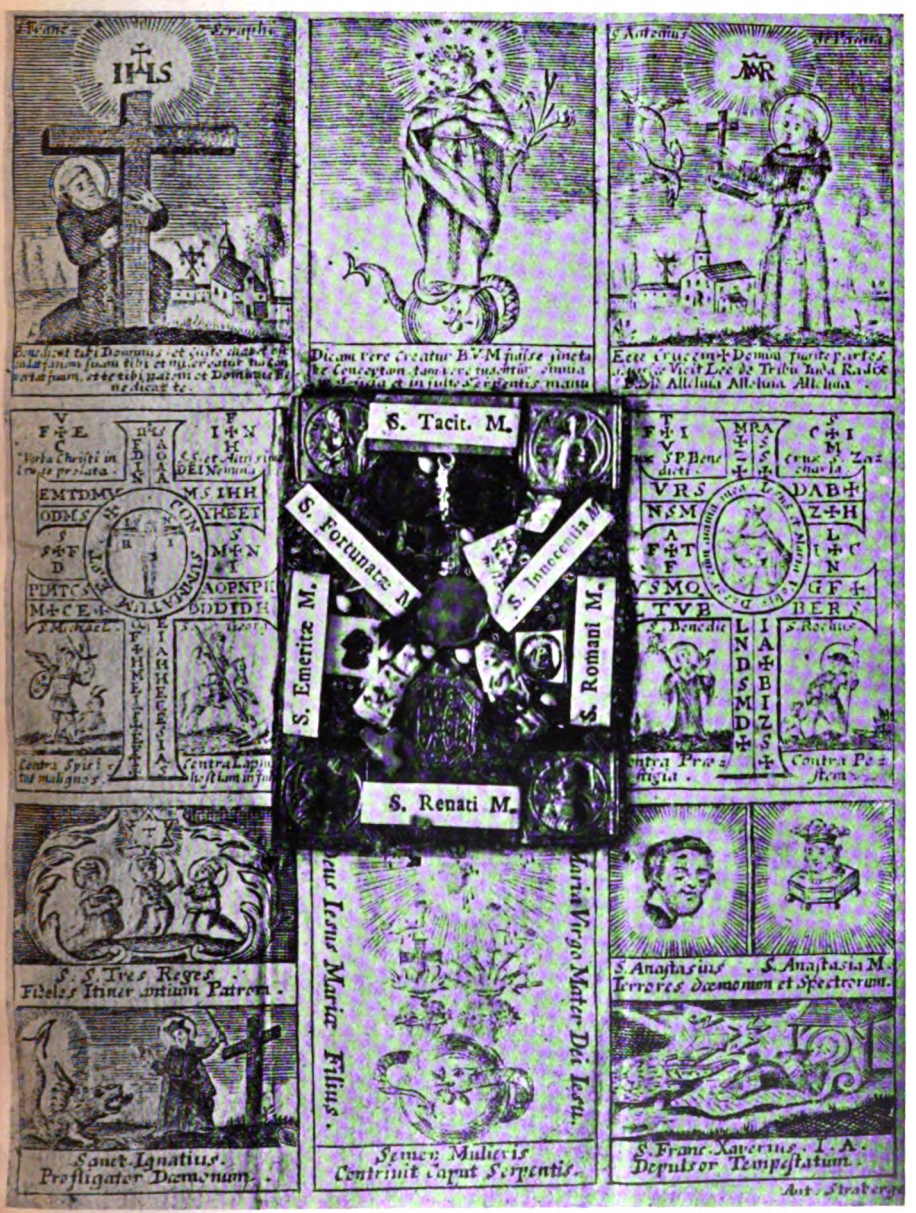
(4) Ce fleuron remplace les trois clous de la Passion disposés habituellement en pointe ; c'est proprement le monogramme de la compagnie de Jésus : Cahier, *Caractéristiques des saints*, p. 84 ; sur une médaille de Saint Benoît, *ibid.*, p. 219, 220 ; van Schevensteen, p. 137, fig.

(5) van Schevensteen, p. 136.

Digitized by Google

TALISMANS CHRÉTIENS, XVIIIe SIÈCLE

(RECTO)



Genève, Musée d'Art et d'Histoire.

UNIV. OF MICH.

Digitized by Google

Digitized by Google

« Quand on aura été assez heureux pour avoir à soi un exemplaire de ce livre — dit l'Enchiridion Leonis Papae, ce recueil de formules protectrices dont tant d'éditions ont attesté la vogue — il faut le mettre dans un petit sac de cuir neuf, afin qu'il soit conservé proprement. Ensuite on fait vœu de le porter sur soi toute sa vie, et ne pas manquer un seul jour d'en lire dévotement et avec attention au moins une page (1). »

A l'intérieur, une feuille détachée d'un bréviaire imprimé en allemand, en caractères gothiques (fol. CXXX), repliée, sert d'enveloppe à l'amulette que nous allons décrire. Celle-ci est une gravure sur cuivre, de 0,15/0,19, ornée de figures et de formules sur les deux faces. Une planchette de carton, avec divers petits objets de piété, médailles, débris végétaux, etc..., est collée au centre du recto, et la feuille est repliée autour de cette planchette, qui est de la dimension du sachet.

⁂

A. Recto.

Le recto est divisé en neuf rectangles, répartis sur trois rangs, la case centrale étant occupée par la planchette de carton.

Rang supérieur. 1. — Au centre : *Conception Immaculée de la Vierge.* La Vierge est debout sur le globe terrestre autour duquel s'enroule le serpent qui a dans sa gueule la pomme de la tentation, et qu'elle foule aux pieds. Sa tête est auréolée d'étoiles ; sa main droite est ramenée sur la poitrine et dans la gauche elle tient une branche de lis. Au-dessous, la légende : « *Dicam vere creatur B. V. M. fuisse sine tabe conceptam, tam vere fugentur omnia maleficia et insultus Serpentis manu* ». (2). Il est inutile

(1) *Enchiridion Leonis Papae,* éd. Ancône, 1667, p. 15.

(2) Ce motif est fréquent sur cette catégorie d'amulettes. van Schevensteen, p. 140. — Sur le thème de l'immaculée Conception, Herzog, *La Sainte Vierge dans l'Histoire,* 1908, p. 98 sq. ; *Genava,* III, 1925, p. 214, référ. ; sa représentation iconographique, Max Werly, *Iconographie de l'Immaculée Conception,* 1903 ; ses origines artistiques, Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge,* p. 216 sq. — D'une façon générale, le type plastique de la Vierge, Venturi, *La Madonna, svolgimento artistico delle reprezantazioni della Vergine,* 1900 ; Munoz, *Iconografia della Madonna,* 1904.

Digitized by Google

d'insister sur le rôle protecteur de la Vierge, terreur des démons (1).

2. — A gauche. *Saint François d'Assise.* Le saint, auréolé, est agenouillé au pied de la croix qu'il embrasse, et que surmonte le monogramme rayonnant de Jésus (JHS surmonté d'une croix) (2). Ses mains portent les stigmates. Dans le fond, une croix avec les instruments de la Passion, divers bâtiments près d'un arbre, entre autres un oratoire dont la façade postérieure est ornée d'une immense croix. Légendes : en haut. S. *Franc. Seraphi* ; en bas : « *Benedicat tibi Dominus et custodiat et ostendat faciem suam tibi et misereatur tui convertat suum, et te tibi pacem et Dominus Benedicat te* ». La fin de la formule a été abrégée ; il faut la rétablir : « convertat *vultum* suum ad te, et *debet* tibi pacem » (3). Saint-François, dont l'image paraît souvent sur ces amulettes (4), protège contre la peste, la mort subite, le tonnerre, etc. (5).

3. — A droite. *Saint Antoine de Padoue,* debout, tenant dans la main gauche le livre, son attribut habituel, dans la droite la croix, dont il menace deux serpents ailés, le démon qu'il mit en fuite. Dans le fond, une croix avec les instruments de la Passion, divers bâtiments dont une église, des arbres. Dans le ciel, faisant pendant au monogramme de Jésus de la gravure précédente,

(1) Delrio, *op. l.*, p. 1048-9 ; R. P. Huguet, *Vertu miraculeuse de la médaille de la Très Sainte Vierge,* 1870 ; Abbé Duhaut, *Traité des démons. Hypnotisme. Marie, terreur des démons,* 1915 ; Parfait, *L'arsenal de la dévotion* (8), 1876, p. 519 ; *Genava,* III, 1925, p. 253.

Flachaire, *La dévotion à la Vierge dans la littérature religieuse du commencement du* XVIIe *siècle,* Rev. hist. rel., 1915, 72, p. 303 ; Beissel, *Geschichte der Verherung Marias im 16e und 17 Jahrh.,* 1910.

(2) Le même monogramme sur la couverture du sachet.

(3) Cette formule, *Libellus benedictionum et exorcismorum, collectore P. Martini Cochem, capucino,* Francfort, 1706 ; van Schevensteen, *op. l.*, p. 139.

(4) van Schevensteen, p. 138, 140, 142.

(5) de Ségur, *Le cordon séraphique, ses merveilleuses richesses,* Paris, 1874 ; id., *Le cordon de Saint François,* Paris ; Parfait, *L'arsenal de la dévotion* (8), 1876, p. 198, 346-7, etc.

Digitized by Google

le monogramme rayonnant de Marie (1). Légende : en haut, « *S. Antonius de Padua* » en bas : « *Ecce Crucem* † *Domini fugite partes adversae. Vicit Leo de tribu Juda. Radix David. Alleluia, Alleluia, Alleluia* ». Cette formule de l'Apocalypse est répétée au verso du feuillet, dans l'oraison du P. Brognolo ; elle a une vertu éprouvée (2). Saint Antoine correspond dans cette rangée à Saint François d'Assise, à cause de la relation qui l'unit à ce dernier : Saint François d'Assise en effet avait chargé Saint Antoine, franciscain, de prêcher et d'enseigner l'Evangile (3). Saint Antoine, dont l'image est fréquente sur cette catégorie d'amulettes (4), est un protecteur bien connu (5).

Rang médian. 4. — Au centre. *Plaquette de carton* sur laquelle sont collés divers *objets de piété*, reliques, médailles, etc. dont voici l'énumération :

a) Dans chaque angle, une médaille rectangulaire en cuivre estampé, montrant dans son cercle une image de saint : en haut, à gauche, *Saint Hubert*, agenouillé en prière devant le cerf (légende *S. Hub...*) (6) ; — en haut, à droite, *Saint Florian* ? en soldat romain, tenant de la main gauche le fanion (légende indistincte) (7) ; — en bas, à gauche, *Saint Ignace*, regardant dans le ciel une auréole, sans doute le monogramme de Christ qui

(1) Cahier, *Caractéristiques des Saints*, p. 85.

(2) *Enchiridion Leonis Papae*, éd. Ancône, 1667, p. 60, 78, 95, 100, 101, 138 ; Leite de Vasconcellos, *Signum Salomonis*, 1918, p. 68 ; Le Blant, *Rev. arch.*, 1894, II, p. 11 ; Cabrol, *Dict. d'arch. chrét. et de liturgie*, s. v. Amulettes, p. 1836 ; X. Reichelt, *Exercitatio de amuletos*, 1692, pl. II, III, nº 1, 2, 6. Sur ces amulettes, van Schevensteen, p. 139.

(3) Cahier, *op. l.*, p. 559.

(4) van Schevensteen, p. 140, 142.

(5) Oraison à Saint Antoine de P. pour les objets perdus. *Enchiridion Leonis Papae*, éd. 1667, p. 154 ; prodiges de S. Antoine, Parfait, *op. l.*, p. 289.

(6) Saint Hubert, protecteur de divers maux, Parfait, *op. l.*, p. 290 ; oraison, Collin de Plancy, *Dictionnaire critique des reliques*, I, p. 410 sq. ; Le Brun, *Histoire critique des superstitions*, 2e éd., II, p. 1 sq. ; Cabanès-Barraud, *Remèdes de bonne femme*, p. 288 sq.

(7) Saint Florian paraît fréquemment sur ces amulettes, van Schevensteen, p. 138, 141. Le fanion convient toutefois aussi à un autre saint militaire.

Digitized by Google

lui est apparu (1) (légende, *S. Ign.*) ; — en bas à droite, *Saint François Xavier*, tenant le lis (2) (légende : *... F. X.*). Ces deux derniers saints sont placés chacun du même côté que leur image gravée sur la rangée inférieure du feuillet (n° 7 b, 9).

b) Une *croix* en cuivre estampé, à double traverse, c'est-à-dire du même type que les deux croix gravées dans la même rangée (n° 5-6) ; elle est pourvue à son sommet d'un anneau de suspension, et porte en relief des lettres indistinctes. Il s'agit sans doute de la *croix de Saint Zacharie*, talisman que nous retrouvons plus loin (n° 6) (3).

c) Les deux branches en sont recouvertes par deux *cachets* circulaires *en cire* rouge, avec têtes indistinctes de saints.

d) Au-dessous, une *médaille* octogonale de *Saint Benoit* (4). Dans la bordure, JHS et les initiales VRSNSMVSMQLIVB, « vade retro Satanas, nunquam suade mihi vana, sunt mala quae libas, ipse venena bibas » ; dans la croix, verticalement CSSML, « Crux sacra sit mihi lux » ; horizontalement NDSND (le second N pour M), « non draco sit mihi dux » ; dans les cantons de la croix, CSPB, « Crux Sancti Patris Benedicti ».

Les croix de saint Zacharie et de saint Benoit, associées ici, le sont aussi sur les gravures de cette même rangée (nos 5-6).

e) Six bandes d'étoffe, rose, jaune, bleue, verte, qui contiennent sans doute des parcelles de reliques ou qui ont été mises en contact avec celles-ci ; chacune porte imprimé un nom de saint ou de sainte, martyr : *S. Tacit. M.* — *S. Fortunatae M.* — *S. Innocentia M.* — *S. Emeritae M.* — *S. Romani M.* — *S. Renati M.*

f) Une *rondelle de cire* jaunâtre, au centre du carton.

g) Un carré de toile blanche, sur lequel est imprimée en violet la silhouette *d'une robe ou chemise* ; est-ce la tunique sans cou-

(1) Cahier, *op. l.*, p. 97.

(2) *Ibid.*, p. 518.

(3) Plusieurs exemples de ces croix-amulettes, *Archiv. f. Geschichte der Medizin*, VIII, 1885, p. 647 sq. fig. Cf. plus loin.

(4) Cf. plus loin.

Digitized by Google

ture de Jésus (1), la robe de la Vierge (2), ou de quelque saint (3) ?

h) Un carré de papier avec la *tête auréolée de la Vierge*, imprimée en noir dans un médaillon.

I) Un fragment de *papier plié en triangle*, portant des mots écrits à l'encre des deux côtés, sans doute quelque formule protectrice (4). La forme triangulaire est symbolique, et rappelle la Trinité, ou a une valeur magique (5).

j) Deux *figurines en faïence* coloriée : la Vierge tenant l'enfant Jésus ; Jésus debout, sans doute attaché à la colonne.

k) Une *croix en cire* jaunâtre, de forme grecque.

l) Des fragments d'*encens*, qui éloigne les démons (6), comme tous les parfums (6).

(1) Conservée à Trèves et ailleurs ; messe de la Sainte Tunique, Thiers, *Traité des superstitions concernant les sacremens*, éd. Avignon, 1777, II, p. 370 sq.

(2) On sait que la Vierge légua deux de ses chemises à deux veuves ; elles furent envoyées en présent à Charlemagne, qui les donna à l'église d'Aix-la-Chapelle ; Charles le Chauve en passa une à Chartres. Une troisième aurait été déposée en 1205 dans l'église de Soissons ; une quatrième à Utrecht. Collin de Plancy, *op. l.*, II, p. 167-8 ; robe de la Vierge en divers endroits, p. 171 sq.

A Chartres, on vendait des médailles découpées en forme de chemisettes, qui avaient touché le vêtement de la Vierge, Parfait, *op. l.*, p. 246.

(3) Tunique de Saint Vincent, vénérée à Paris, dans l'église de Saint Germain des Prés, Collin de Plancy, *op. l.*, III, p. 190 ; robe de Saint Bonnet en Auvergne, *ibid.*, I, p. 97, etc.

(4) Il semble que l'on distingue quelques mots de la formule « Et verbum caro factum est », de l'Evangile selon Saint Jean. Voir plus loin.

(5) Triangle de la Trinité, Didron, *Hist. de Dieu*, p. 565 ; 237 (triangle dans cercle) ; 33 (nimbe triangulaire) ; 59 sq., 288 (plusieurs triangles entrecroisés) ; 62 sq., ; Cahier, *Caractéristiques des saints*, II, p. 671, note 5, 777 ; églises, Didron, *op. l.*, p. 63, 553 sq. ; colonne de la Trinité, miniature de Sainte Hildegarde, Scivias, XII s., *Monuments Piot*, 19, 1911, p. 110 ; — Gâteaux triangulaires, et pratiques superstitieuses, Delrio, *Controverses et recherches magiques*, trad., Duchesne, 1611, p. 473 ; Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal* (6), 1867, p. 297 ; triangles magiques, *Mélusine*, IX, 1898-9, p. 127 sq.

(6) *Mélusine*, VII, p. 250, Encens ; Lexa, *La magie dans l'Egypte antique*, 1925, I, p. 103 ; *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, 1926, p. 240.

(6) Boguet, *Discours exécrables des sorciers*, éd. Rouen, 1603, p. 253 sq.

Digitized by Google

m) Des *graines de plantes* et des *débris végétaux* divers, qui paraissent souvent sur ce genre d'amulettes, sans doute à cause de leurs vertus talismaniques (1).

5. — A gauche : a) *Croix à double traverse*, dite lorraine, espagnole, patriarcale ; elle est fréquente sur les amulettes de cette catégorie, avec une disposition analogue des formules dont les initiales sont réparties dans les branches (2). Au centre de la croix, le *crucifix* avec les lettres INRI ; dans la bordure du médaillon, « *Con summatum est* † », une des dernières paroles de Christ, de valeur prophylactique (3), qui reparait plus loin (5 d).

b) Au pied de la croix, deux saints militaires. A gauche, *Saint Michel*, le glaive levé, terrassant le démon, et la légende. « *S. Michael. — Contra spiritus malignos* » ; le saint protège en effet contre tout mal (4). A droite, *Saint Georges*, à cheval, transperçant de sa lance le dragon, et la légende : « *S. Georg. — Contra lapsus et hostium insultus* » (1) ; saint non moins protecteur que le précédent (5).

c) Entre les branches, *des lettres*, elles-mêmes disposées en croix :

(1) van Schevensteen, *op. l.*, p. 136, 139, 142, 146. On trouvera de nombreux exemples des vertus talismaniques des plantes, et des références, in *Revue historique vaudoise*, 1926, p. 195 sq.

(2) van Schevensteen, *l. c.* ; *Archiv. fur Geschichte der Medizin*, VIII, 1885, p. 470.

(3) Cette formule sert à divers usages, elle arrête le sang, calme la tempête, guérit les chevaux, rend dur, etc. *Enchiridion Leonis papae*, éd. 1667, p. 104 ; éd. Rome, 1660. p. 156, 168 ; Thiers, *op. l.*, I, p. 361, 377, 413 ; Wier, éd. 1885, I, p. 25, 181 ; Jacobs, *Curiosités des sciences occultes*, p. 358 sq. ; *Rev. hist. vaudoise*, 1926, p. 290.

(4) Invocation à Saint Michel, *Enchiridion*, éd. 1667, p. 137 ; éd. 1660, Rome, p. 145.

Rojdestvensky, *Le culte de Saint Michel et le moyen âge latin*, 1922.

(5) Vollbach, *Der heilige Georg. Bildliche Darstellung im Suddeutschland*, Strasbourg, 1917 ; Gunther, *Der älteste Zyklus des Drachentöters S. Georg*, Byzant. neugriech. Jahrbücher, II, 1921, p. 389.

Digitized by Google

1	2	3	4
V	F	S	S
F + E	I + N	S + F	M + N
C	H	D	I

Ce sont les initiales de formules qu'il faut lire en utilisant les lettres de chaque croix d'abord verticalement, puis horizontalement.

1. *Verbum Caro Factum Est.*

2. *Et Habitavit In Nobis* (la première lettre par erreur F au lieu de E.

La formule « Et verbum caro factum est, et habitavit in nobis », empruntée au début de l'Evangile selon saint Jean, a une grande valeur prophylactique ; elle paraît de bonne heure sur de nombreux talismans, dans de nombreuses recettes ; on la retrouve au verso du feuillet (B 3 c.) (1).

3. *Sanctus Deus, Sanctus Fortis.*

4. *Sanctus Immortalis, Miserere Nobis.*

La formule « Sanctus Deus, sanctus Fortis, sanctus Immortalis, miserere nobis » reparaît au verso du feuillet, à la quatrième ligne (B. 2). Elle est fréquente, avec diverses variantes (2). C'est ainsi qu'il faut lire les lettres SD. SF. SI. MN., sur une amulette de cette série décrite par M. van Schevensteen (3).

La disposition des lettres en croix augmente la valeur des formules dont elles sont les initiales. Pour se protéger du tonnerre et du mauvais temps : « ils font sur la terre avec un couteau un cercle simple, capable de contenir tous ceux qu'ils veulent garantir, puis ils font une croix au milieu, y écrivent

(1) Sur ces amulettes, van Schevensteen, p. 137, 140.

(2) *Enchiridion Leonis Papae*, éd., 1667, p. 138, 60, « sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus misericors et immortalis, miserere mei » ; p. 83, « sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus et immortalis, et misericors » ; p. 122, « sanctus Deus, sanctifica me, fortis Deus fortifica me, immortalis Deus miserere mei », etc.

(3) *Op. l.*, I, p. 137.

Digitized by Google

Verbum Caro factum est (cf. 5, c. 1) et fichent ensuite un couteau au milieu de la croix, le tranchant vers l'endroit d'où peuvent venir les foudres, les ouragans, les orages, et la pluie, en biaisant un peu » (1). C'est dans les quatre cantons d'une croix que l'on met les lettres du mot mystique et protecteur Agla (2), du nom de Jésus (3). C'est en croix que l'on place celles du nom d'Adam, qui du reste répondent au quatre points cardinaux (4) et qui, mises aux quatre coins d'un colombier, empêchent les scorpions de nuire aux pigeons (5). C'est en croix que le christianisme primitif dispose les mots φῶς, ζωή, qui désignent Christ, la lumière et la vie. « Cette façon de désigner le Christ, pleine de promesse et de mystère, multipliait pour les chrétiens superstitieux les vertus magiques de la croix... Au lieu de représenter sur la croix le corps de Jésus, on y crucifiait, si j'ose dire, deux des noms mystérieux du Christ, le nom étant l'équivalent de la personne » (6). C'est là un procédé dont on connaît de nombreux exemples.

d) La grande croix lorraine ou patriarcale est constellée de lettres.

A celles de gauche, qu'on doit lire de haut en bas, correspond l'explication « *Verba Christi in Cruce prolata* ». Ce sont en effet les sept dernières paroles prononcées par Christ crucifié, utilisées dans les oraisons protectrices, « per septem verba ». L'oraison des sept dernières paroles, attribuée à Bède, confère à celui qui la récite dévotement à genoux la protection contre tout mal, et l'assure de ne pas mourir sans confession (7) : « O Domine

(1) Thiers, *op. l.*, I, p. 302.

(2) *Bull. Soc. Nationale Antiquaires de France*, 1920, p. 212-3.

(3) *Ibid.*

(4) In *Geoponica*, et *Hippiatricon* ; *Rev. des ét. grecques*, 1892, p. 93 ; Mâle, *Etude sur l'art de l'époque romane*, Rev. de Paris, 1921, 1er juin, p. 496 ; Troje, ΑΔΑΜ *und* ΖΩΟΗ. *Eine Szene der altchristlichen Kunst.*

(5) Adam comme talisman, *Rev. arch.*, 1920, II, p. 338-9 ; Wolf, *Curiosus amuletorum scrutator*, 1692, pl. III, 8.

(6) Perdrizet, *Rev. des études anciennes*, 1911, p. 255 ; *Rev. hist. rel.*, 1917, 76, p. 111, et note 1, autres exemples et référ.

(7) Thiers, *op. l.*, IV, p. 60.

Digitized by Google

Jesu Christe, qui septem verba ultimo die vitae tuae, etc. ». « Per septem verba quae pendens in cruce dixisti, etc. », dit l'oraison de saint Augustin (1).

1. EMT. Ecce mater tua.

2. DMVODM. Deus meus ut quid (O pour Q) dereliquisti me?

3. S. Sitio.

4. PIMTCSM. Pater, in manus tuas commendo spiritum meum.

5. CE. Consummatum est (2).

6. QF. Ces lettres sont sans doute l'abrégé des paroles « Ignosce illis quia nesciunt *quid faciunt* ».

7. HMEIF. Hodie mecum eris in Paradiso (F pour P).

8. EFT. Ecce filius tuus.

En réalité, les groupes 1 et 8, « Ecce mater tua, ecce filius tuus », placés ici l'un au début, l'autre à la fin, ne forment qu'une des « paroles » de Christ, et devraient être réunis, ce qui ramène bien le chiffre total à 7. Ces paroles sont entrecoupées de signes de croix, correspondant à des oraisons jaculatoires à la croix.

e) Aux lettres disposées dans la moitié droite de la croix correspond l'explication « *SS. et Altissimo* (pour Altissima) *Dei nomina* ». C'est l'énumération des noms divins ; portés sur soi, ils préservent de tout mal : « Haec sunt nomina Domini nostri Jesus Christi ; quicumque portaverit super se, salvus erit, et ab omni periculo liberabitur » (3). Ces noms varient en nombre et en qualité (4) ; il ne nous a pas été possible de les identifier avec les initiales de notre amulette ; nous retrouvons pourtant dans l'« Enchiridion Leonis Papae » IEIAH, soit le groupement EIAH de la branche verticale de la croix (5).

(1) *Enchiridion*, éd. 1667, p. 134.

(2) Voir plus haut, 5 a.

(3) *Enchiridion*, éd. 1667, p. 151.

(4) « Decem sunt nomina quibus appelatur Deus », *ibid.*, p. 126 ; liste de ces noms, p. 151 ; noms très saints, *ibid.*, p. 128 sq. ; p. 110, 126, etc. ; « par les 79 noms », Thiers, *op. l.*, I, p. 165 ; « par les 72 noms de Dieu Tout Puissant » *ibid.*, p. 166 ; R. de Gourmont, *Le Latin mystique*, p. 118 ; *Genava*, III, 1925, p. 247.

(5) *Enchiridion*, éd. 1667, pl., à la fin.

Digitized by Google

f) Dans la branche supérieure de la croix, sous JHS, on lit verticalement :

FDIN, sans doute « Filius Dei Iesus Nazarenus ».

AOAA, sans doute AGLA, le nom très saint qui protège contre tout mal, contre les armes, le tonnerre, les tempêtes, que l'on met sur des amulettes, des cloches, etc. (1).

6. A droite : a) *Croix lorraine*, faisant pendant à la précédente et occupant l'autre extrémité de la même rangée, avec une semblable disposition des images et des lettres. Dans le médaillon central, une Vierge de pitié tient sur ses genoux le corps de Jésus descendu de croix ; autour, dans la bordure, la légende : « *Iesus et Maria Vobis Decor cum anima mea* ».

b) Au pied de la croix. A gauche : *Saint Benoit* debout, tenant la crosse et le calice d'où sort le serpent, ses attributs habituels (2), et la légende : « *S. Benedic. — Contra prestigia* ». A droite, Saint Roch et son chien (3), et la légende : « *S. Rochus. — Contra pestem* ». L'invocation à saint Benoit est répétée par la formule de ce saint que nous allons analyser (d), et par la médaille collée sur la plaquette de carton (4 c).

(1) Agla serait l'acrostiche des mots hébreux Atha, Gebir, Leilam, Adonai, signifiant « Tu es fort toujours, Seigneur », ou l'acrostiche des quatre noms d'anges Ariel, Gabriel, Lanabiel, Assiel. Thiers, *op. l.*, I, p. 412 ; Wolf, *Curiosus amuletorum scrutator*, 1692, p. 184 ; *Le Comte de Gabalis ou entretiens sur les sciences secrètes*, Amsterdam, 1700, p. 60 ; *Rev. arch.*, 1892, I, p. 57 ; 1923, I, p. 99 ; sur les armes, Wegeli, *Inschriften auf mittelalterlichen Schwertklingen*, Diss. Zurich, Leipzig, 1904, p. 31 sq. ; sur des cloches, de Mély, *Bull. Soc. Nationale Antiquaires de France*, 1920, p. 212 ; sur un tableau de van Eyck, pris à tort pour une signature, de Mély, *Bull. Société Nationale Antiquaires de France*, 1920, p. 204 sq., spécialement p. 211 sq. ; id., *Rev. arch.*, 1921, II, p. 35, 36 ; *Rev. art ancien et moderne*, 1920, nov. p. 200, 207 ; Durrieu, *Une tradition d'atelier chez van Eyck*, *Bull. arch.* Comité des Travaux historiques, 1919, p. 305, etc. On trouvera dans ces travaux de nombreux exemples de l'emploi de ce talisman.

(1) Cahier, *op. l.*, p. 174-5.

(3) Paraît fréquemment sur les amulettes de cette série, van Scheevensteen, p. 142, etc. Saint Roch est un saint antipesteux.

Digitized by Google

c) Les lettres disposées en croix sont les suivantes :

1	2	3	4
T	S	A	L
F + I	C + I	F + T	I + C
V	M	F	N

Nous n'avons pu retrouver les formules dont ce sont les initiales.

d) Dans la branche verticale de la croix, en haut, les initiales de *Marïe*, MRA, trois croix, et des *lettres* : à gauche Z, à droite SS. Sont-ce des lettres mystiques (1), ou les initiales de formules analogues à celles de la croix de Saint Zacharie, telles que :

† : Crux Christi salva me
Z : Zelus domus libera me
† : Crux Christi vincit et regnat, etc. (2).

e) Aux initiales disposées dans la partie gauche de la croix répond l'explication « *Crux S. P. Benedicti* ». C'est en effet la formule dite de la croix de Saint Benoit, fréquente sur ces amulettes (3), qui protège contre les maléfices et les tentations des démons, contre de nombreux maux, et qui paraît sur de nombreuses médailles (4). Une de ces médailles est collée sur le carton central (4 d). Les lettres VRSNSMVSMQLT (au lieu de I) VB signifient : *Vade retro Satanas, nunquam suade mihi vana. Sunt mala quae libas, ipse venena libas.* La lettre L., qui

(1) Sur les signes mystiques S, SS, SSS, et Z, *Rev. hist. des religions*, 1924, p.

(2) Ex. Elworthy, *The Evil eye*, p. 401.

(3) van Schevensteen, p. 138, 140, etc.

(4) Cahier, *op. l.* p. 220, 470, 471, 550 ; Parfait, *L'arsenal de la dévotion* (8), 1876, p. 161 sq. ; Dom Guéranger, *Essai sur l'origine, la signification et le privilège de la médaille ou croix de saint Benoit*, 5e éd. Poitiers, 1869 ; abbé de Saint Paul, *Origine et effets admirables de la croix ou médaille de S. Benoit*, trad., de l'italien par d'Avrainville, Paris ; Thiers, *op. l.*, I, p. 303 sq. ; Roy-Chevrier, *La croix d'Augsburg*, Mém. Soc. d'histoire et d'arch. de Châlons-sur-Saône, XIII, 1925, p. 167 sq. ; *Archiv. für die Geschichte der Medizin*, VIII, 1885, p. 471 sq. Die Benedictspfennige.

Digitized by Google

vient ensuite, semble résumer à elle seule le membre de phrase « Crux sacra sit mihi *lux* », qui précède les mots NDSMD † : *Non draco sit mihi dux* (1).

f) Les initiales de la partie droite de la croix sont commentées par la légende : « *Crux S. Zacharia* ». C'est en effet la formule de la croix de Saint Zacharie, aussi chargée de vertus que la précédente, que l'on place sur les maisons, les cloches, les médailles, et qui est spécialement utilisée contre la peste (2). Fréquente sur les amulettes de notre série, comme la croix de S. Benoit, ses initiales sont celles de versets de psaumes ou de citations bibliques, et les croix qui les entrecoupent sont des oraisons jaculatoires à la croix (« Crux Christi salva me. — Crux vincit, crux regnat, crux imperat. — Per signum Crucis libera me Domine », etc).

D. Deus meus, expelle pestem a me et a loco isto, libera me.

A. Abyssus abyssum, Psaume 41, 8.

B. Beatus vir, etc, Psaume 39, 5.

Z. Zelus honoris Dei convertat me, antequam moriar, etc.

H. Haeccine reddis, etc. 5 Mos. 6.

G. Gutturi meo, etc. Psaume 136, 6.

F. Factae sunt tenebrae, Luc, 23, 45 ; Jean, 3, 8.

B. Beatus qui non respexit, etc. Psaume 39, 5.

E. Factus est Deus in refugium mihi, Psaume 39, 22. E au lieu de F.

R. Respice in me Domine, etc. Psaume 21, 2 et 24, 16.

S. Salus mea tu es, Jérémie, 17, 14.

I. In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum, cor et corpus meum. Luc, 23, 46.

A. Ante coelum et terram Deus erat, et Deus potens est ab hac peste me liberare.

B. Bonum est, etc. Jérémie, 3, 26.

(1) Cf. une réduction semblable, dans la croix placée à l'extrémité de la même rangée, et au même point (5 d. 6).

(2) *Archiv fur Geschichte der Medizin*, VIII, 1885, p. 467 sq. ; van Schevensteen, p. 146, référ. ; sur les amulettes de notre série, *ibid.*, p. 140.

Digitized by Google

I. Inclinabo, etc. Psaume 72, 3.

Z. Zelavi super iniquos. Psaume 72, 3.

S. Salus tua ego, etc. Psaume 34 et 90.

Rang inférieur. 7. A gauche. Le rectangle est partagé horizontalement en deux tableaux.

a) En haut, dans un cartouche de style Louis XV, les trois *Rois Mages* sont agenouillés. Légende : « *SSS. Tres Reges. Fideles Itinerantium Patroni.* » Les rois mages protègent de divers dangers, et ils sont en effet les patrons des voyageurs (1). Les billets des trois mages que l'on vendait à Cologne préservait ceux-ci de toute mauvaise rencontre (2), des « malheurs des chemins » ; leurs noms et leurs images, sur une bande de parchemin qu'on s'attache aux jarrets, rendent infatigable à la marche ; et c'est encore pourquoi les enseignes d'hôtelleries sont souvent à l'effigie des Mages (3), protecteurs des voyageurs, et eux-mêmes voyageurs.

Au-dessus d'eux paraît l'*hexagramme* mystique, (4), portant en son centre un T et dans ses branches les lettres du nom *Adonai*. Le T est le *Tau* dont la vertu est grande : « Per signum † Domine Tau, libera me », dit une oraison du pape Léon (5) ; « In virtute huius signi Tau qui signati fuerunt viri filii Israel. Epidemia libera nos Domine Deus noster, etc. », lit-on sur plusieurs amulettes de notre série (6). Quant au mot *Adonai*, qui signifie Seigneur, Dominus, il est bien connu, employé déjà sur les pierres gnostiques, puis pendant des siècles

(1) Sur leur emploi talismanique, Deonna, *Traditions populaires dans l'ancienne Genève*, Archives suisses des traditions populaires, XXVII, 1926, p. 76 ; *Rev. numismatique*, 1891, p. 250 sq. ; *Rev. arch.*, 1892, I. p. 60. Sur les amulettes de cette série, van Schevensteen, p. 139, 143, etc.

(2) Collin de Plancy, *Dict. critique des reliques*, III. p. 42.

(3) *Archives suisses des traditions populaires*, XXVII, 1926, p. 69. Les Trois rois.

(4) Sur l'hexagramme, entre autres travaux, fort nombreux. Leite de Vasconcellos, *Signum Salomonis*, 1918.

(5) *Enchiridion Leonis Papae*, éd. 1667, p. 92 ; Thiers, *Traité des superstitions*, éd. Avignon, 1777, IV, p. 87.

(6) van Schevensteen, p. 141, 142, 144.

Digitized by Google

dans le christianisme, comme mot prophylactique. Les théologiens l'ont considéré comme entaché de superstition et en ont condamné l'emploi dans les oraisons, les formules, les amulettes (1). Ils ont en particulier condamné celle qui est dite de Paracelse ; elle est composée, comme ici, de deux hexagones qui portent les mots Adonai ou Jehovah et Tetragrammaton (2). « Se délivrer de toutes sortes de maladies causées par magie, en faisant deux hexagones sur l'un desquels on écrit Adonai, et sur l'autre Jehovah ou Tetragrammaton » (3).

b) En bas, *Saint Ignace* de Loyola, debout près de la croix vers laquelle s'avance le dragon menaçant qu'il conjure. Légende : *Sanct. Ignatius. Profligator Daemonum* ». Le saint, tourmenté par le diable, le mit en fuite par le signe de la croix (4) ; aussi est-il invoqué contre les maléfices (5).

8. — Au centre. Le *globe terrestre*, autour duquel s'enroule le serpent tenant dans sa gueule la pomme de la Tentation (cf. nº 1). Au-dessus : le *cœur enflammé de Christ*, ceint de la couronne d'épines et surmonté de la croix ; le *cœur enflammé de Marie* (6), ceint d'une couronne de roses et transpercé de sept glaives. Les *sept douleurs* de la Vierge sont en effet comparées dès la fin du XIVe siècle à sept glaives qui percent son cœur, et qui apparaissent dans l'iconographie de la fin du XVe siècle (7). Dans le haut, les *cinq plaies* de Christ, soit les deux mains, les

(1) Thiers, *op. l.*, I, p. 359 ; IV, p. 86 ; Delorio, *Controverses et disputes magiques*, p. 990 ; de Mély, *Bull. Société Nationale Antiquaires de France*, 1920, p. 210, 204 sq. ; *Rev. arch.*, 1921, II, p. 36, 41, 42 ; Reichelt, *Exercitatio de amuletis*, 1692, pl. VI, 1 ; *Geneva*, III, 1925, p. 247, référ.

(2) Delrio, *op., l.*, p. 990 ; *Rev. numismatique*, 1891, p. 256 ; *Rev. arch.*, 1892, I, p. 58 ; Reichelt, *l. c.*

(3) Thiers, *op. l.*, I, p. 359.

(4) Collin de Plancy, *Dict. critique des reliques*, I, p. 420.

(5) Cahier, *op. l.*, p. 618. Son image sur les amulettes de cette série, vans Schevensteen, p. 140, etc.

(6) Sur le sacré cœur de Jésus et de Marie, cf. *Genava*, III, 1925, p. 214, notes, référ.

(7) Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen-âge*, p. 119 sq.

Digitized by Google

deux pieds, le cœur, transpercés et dégouttant de sang (1). La dévotion aux cinq plaies de Christ commence à se répandre dès le XIVe siècle, et l'art allemand et flamand montre déjà avec réalisme ces membres coupés (2). L'oraison aux cinq plaies empêchait de mourir de vilaine mort, ce qui explique pourquoi le culte des cinq plaies s'est développé en temps de peste : « Ne trépassera le jour qui de bon cœur dira l'oraison des cinq plaies » (3). Cette oraison débute ainsi : « Ave manus dextera Christi », etc. ; elle est attribuée à Saint Grégoire, et confère à ceux qui la disent avec dévotion un grand nombre d'années d'indulgences (4). Les *trois clous* qui transpercèrent le cœur de Jésus sont aussi l'objet d'une invocation prophylactique » : Conjuro vos per tres claves qui manus et pedes Domini nostri Jesus transfixerunt » (5).

Légendes : INRI (caché sous la planchette centrale) — « *Deus Iesus Mariae Filius* ». — « *Maria Virgo Mater Dei Iesu* ». — en bas : « *Semen Mulieris Contrivit Caput Serpentis.* »

9. A droite. Le rectangle est divisé en trois compartiments, deux en haut, un en bas.

En haut : d'un côté la tête de *Saint Anastase* (légende *S. Anastisius* »), de l'autre le chef reliquaire de *Sainte Anastasia* (légende « *S. Anastasia M.*), et la légende commune « *Terrores daemonum et spectrorum* ». La tête de S. Anastase parait souvent sur cette catégorie d'amulettes (6) ; le saint martyrisé en Perse eut la tête tranchée, qui, transportée à Rome, y chassait le diable (7). Sainte Anastasie fut martyrisée à Rome en 304 et décapitée (8).

(1) Ce motif sur ces amulettes, van Schevensteen, p. 143 ; Reichelt. *Exercitatio de amuletis*, 1692, pl. VII, 1.
(2) Mâle, *op. l.*, p. 101.
(3) *Ibid.* (texte du début du XVe s.).
(4) Thiers, *op. l.*, IV, p. 60-1.
(5) *Enchiridion Leonis Papae*, éd. 1667, p. 93.
(6) van Schevensteen, p. 138, 140, 142.
(7) Collin de Plancy, *Dict. critique des reliques*, I. p. 21.
(8) Cahier, *op. l.*, p. 151.

Digitized by Google

En bas, *Saint François Xavier*, étendu sous une cabane, dans un ilôt ; sur la mer vogue un navire que foudroient des éclairs. Légende : *S. Franc. Xaverius. I. A. Depulsor Tempestatum* ». Cet apôtre des Indes (I. A.) mourut ainsi sous un appentis, presque seul, dans l'ile de Sancian, où il s'était fait déposer par un vaisseau marchand espérant gagner la Chine qu'il voulait évangéliser. C'est pourquoi ses images le représentent dans un ilôt, sous un appentis, avec la mer et le navire qui s'éloigne (1). Si le navire est environné d'éclairs, c'est que le saint, dans une tempête qui dura trois jours, fut constamment présent à la fois dans deux vaisseaux, en réalité fort éloignés l'un de l'autre, et qu'il servit à l'un d'eux de pilote. Apaisant les tempêtes (Depulsor Tempestatum), il est le patron des marins qui voguent sur les mers du Sud (2).

Il protège aussi contre la peste (3). Le saint jésuite, né en 1506, et canonisé en 1622 par Grégoire XV, fut un des premiers disciples d'Ignace de Loyola qui l'envoya prêcher aux Indes ; ceci explique pourquoi il correspond, dans cette rangée, à Saint Ignace, tout comme dans la rangée supérieure Saint Antoine de Padoue correspond à son maître Saint François. L'image de ce saint paraît souvent sur ces amulettes (4).

***

La composition de ce feuillet est régulièrement ordonnée, autour du centre que constitue la planchette de carton portant divers objets de piété. A la Vierge Immaculée en haut (n° 1), répond en bas, avec le rappel du serpent entourant le monde, le thème des sept douleurs de Notre Dame (n° 8) et des cinq plaies de Christ. Dans la rangée centrale, la croix de gauche montre Jésus en croix, donne ses dernières paroles, et ses noms

(1) Cahier, *op. l.*, p. 152, s. v. Cabane.
(2) Collin de Plancy, *op. l.*, I, p. 338.
(3) Cahier, *op. l.*, p. 615.
(4) van Schevensteen, p. 141. Oraison de Saint François Xavier, Thiers, *op. l.*, IV, p. 118.

Digitized by Google

divins ; la croix de droite porte la Vierge de pitié, les formules de Saint Benoit et de Saint Zacharie. En haut, à Saint François d'Assise correspond le franciscain Saint Antoine de Padoue ; en bas, à Saint Ignace, correspond le jésuite Saint François Xavier.

⁂

B. VERSO.

Au centre, exactement derrière la planchette avec objets de piété de l'autre face (n° 4), *Christ*, tout marbré de plaies (1), est *enchainé à la colonne de la flagellation* (2). L'« homme de douleur », le « Dieu de pitié » (3) est entouré de torches allumées, et des instruments de sa Passion, disposés en trophées. Ce sont, d'un côté les armes des soldats (lance, sabre, massue, vase de vinaigre) ; de l'autre les « *armes de Christ* », l'éponge, la couronne d'épines, les tenailles, le marteau, les trois clous. « Qui regarde ces armes, dit un vieux texte, il gagnera de vray pardon six mille ans » (4). L'oraison ou salutation aux armes de Christ, « Ad arma Christi salutatio », commence par « Cruci, clavi, coronae spinae » etc. ; elle assure, disent certains, trois ans d'indulgences accordés par le pape Léon à ceux qui regarderont dévotement et qui honoreront les cinq instruments de la Passion de Jésus Christ (5), chiffre qui varie suivant les auteurs.

En haut I † N † R † I. En bas, la légende : « *Gegeisselter und schmerzvoller Jesus auf der genanten Miss* ».

⁂

Le reste du feuillet est couvert de formules imprimées en latin.

1. — *Benedicta sit sancta et individua Trinitas. — Pater et*

(1) Il en aurait eu 5480, selon sainte Brigide, Thiers, *op. l.*, IV, p. 65.

(2) Ce motif paraît souvent sur cette catégorie d'amulettes, van Scheevensteen, p. 142, 144, 145 ; les plaies, p. 103 sq.

(3) Sur ce thème, Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen-âge*, p. 88-9.

(4) Mâle, *op. l.*, p. 97 sq.

(5) Thiers, *op. l.*, IV, p. 64.

Digitized by Google

Filius et Spiritus Sanctus. — Nunc et semper et per infinita saecula saeculorum. Amen. (1).

2. — *Sanctus Deus, sanctus Fortis, sanctus Immortalis, miserere nobis.*

Les initiales de cette formule ont été déjà utilisées plus haut, disposées en croix, dans la rangée médiane (nº 5).

3. — *Jésus Christus. Rex gloriae, venit in pace. Deus homo factus est. Verbum Caro Factum Est. Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat, Christus ab omni malo nos defendat. Crux † Christi salva nos. Crux † Christi protege nos. Crux † Christi defende nos ab omnibus diabolicis infestationibus, nunc et hora mortis nostrae. Amen.*

Cette invocation est composée de diverses formules, dont l'usage prophylactique est ancien et fort répandu :

a) « *Rex gloriae venit in pace* ». On trouve cette formule sur des cloches (2), dans des oraisons recommandées par l'Enchiridion du pape Léon (3), et ceci jusqu'au XIXe siècle (4).

b) *Deus homo factus est.* Ce texte, extrait du Credo, n'est pas moins fréquent que le précédent, sur les amulettes, les cloches, etc. (5).

c) *Verbum caro factum est.* Ces mots prophylactiques appartiennent au début de l'Evangile selon Saint Jean, et ont joui d'une immense faveur (6). Nous les avons déjà rencontrés sur

(1) L'oraison à la « Sacrosanctae et individuae Trinitati » a été condamnée par les théologiens, Thiers, *op. l.*, IV, p. 104.

(2) *Genava*, III, 1925, p. 251-2, référ.

(3) *Ibid.*, p. 252 ; *Enchiridion*, éd. 1667, p. 59, 96, 104, 114.

(4) Prière du bienheureux Benoit Labre, Parfait, *L'arsenal de la dévotion*, p. 284.

(5) Le Blant, *Revue numismatique*, 1891, p. 249 sq. ; 1894, p. 193 ; *Bulletin Monumental*, 1894, 59, p. 248 ; *Mém. Acad. Inscr. et Belles Lettres*, 34, 1895, p. 118 ; *Rev. arch.*, 1894, II, p. 12 ; nº 7 et nº 5 ; Delrio, *Controverses et disputes magiques*, p. 1054 ; *Genava*, III, 1925, p. 249-50, référ.

(6) Le Blant, *Le premier chapitre de Saint Jean et la croyance à ses vertus secrètes*, *Rev. arch.*, 1894, I, p. 8 ; id., *Notes sur quelques formules*

Digitized by Google

le verso du feuillet (n° 5 c), disposés en croix ; nous les retrouvons dans le fragment de l'Evangile selon Saint Jean répété plus bas (n° 5). On leur attribue toutes sortes de vertus. Récités pendant les orages, ils détournent la foudre ; ils préservent de la grêle ; placés sur la tête du patient, ils font passer la migraine. Les sorciers et les démoniaques en ont l'effroi et ne peuvent les prononcer.

d) *Christus vincit, Christus regnat, Christus ab omni malo nos defendat.* Formule aussi très usitée, depuis le xe siècle jusqu'à nos jours, dont nous avons cité ailleurs de nombreux exemples (1). Même formule avec le mot Crux à la place de Christus : « Crux vincit, Crux regnat, Crux imperat, per signum crucis libera me Domine » (2).

e) *Crux Christi protege nos, Crux Christi defende nos ab omnibus diabolicis infestationibus nunc et in hora mortis nostrae.* Ces invocations à la croix protectrice et salvatrice sont nombreuses et variées. » Crux Christi salve me, Crux Christi protege me (3), Crux Christi adjuva me » (4), etc. (5).

Ces formules peuvent être employées seules ou diversement associées. On rencontre souvent des groupements analogues à celui de notre feuillet : « Deus Christus rex gloriae venit in pace. — Deus homo factus est. — Verbum caro factum est, etc. » (6). — « Christus rex venit in pace. Deus homo

cabalistiques, ibid., 1892, p. 55 ; Zickendraht, *Das Iohannes Evangelium in Volksglauben und Volksbrauch*, Archives suisses des trad. populaires, XXIII, 1920, p. 22 sq. ; Thiers, *op. l.*, II, p. 433 sq. ; *Genava*, III, 1925, p. 250-1, référ.

(1) *Genava*, III, 1925, p. 247-9 ; *Enchiridion*, éd. 1667, p. 104, 118, 97, 60, 78 ; *Mélusine*, VI, p. 281.

(2) Croix de S. Zacharie, *Arch. für Geschichte der Medizin*, VIII, 1885, p. 468 ; Elworthy, *The Evil Eye*, p. 401.

(3) *Enchiridion*, éd. 1667, p. 88 ; *Archiv für Geschichte der Medizin*, VIII, 1885, p. 468.

(4) *Enchiridion*, p. 101.

(5) *Ibid.*, p. 125, 138.

(6) Prière du bienheureux Benoit Labre, Parfait, *L'arsenal de la dévotion*, p. 284.

Digitized by Google

factus est qui pro nobis clementer passus est. « Christus vincit, etc. » (1). — « Christus rex gloriae venit — Deus homo factus est » (2). — « Rex gloriae venit in pace. Verbum caro factum est » (3) etc.

4. — *Benedicto S. Vincentii Confessoris* « Super aegros manus imponent, et bene habebunt. Jesus Mariae filius, mundi salus, et Dominus, meritis B. V. Mariae, sanctorum Angelorum, et Apostolorum, Martyrum, Confessorum, atque Virginum, sit tibi propitius et clemens. Amen. Dominus Jesus Christus aput (*sic*) te sit † ut te defendat, intra (pour infra) te sit † ut te conservet, ante te sit † ut te deducat, post te sit † ut te custodiat, super te sit † ut te custodiat, super te sit † ut te benedicat, qui cum Patre et Spiritu sancto in unitate perfecta vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen. »

Comme la précédente, cette oraison est composée de plusieurs formules dont chacune est efficace à elle seule.

a) *Jesus Mariae filius, mundi salus.* « Jesus Mariae filius, mundi salus et Dominus, sit mihi clemens et propitius » (4). On a intercalé l'invocation à la Vierge, aux saints anges, aux apôtres, aux martyrs, aux confesseurs, aux onze mille Vierges (5).

b) *Dominus Jesus apud te sit*, etc. « Dominus Jesus Christus apud me sit, ut me reficiat ; circa me sit, ut me conservet, ante me sit, ut me ducat, etc. (6). » La croix peut aussi remplacer le nom de Jésus. « Crux Christi sit mecum... ante me... poste me, etc. (7). »

Ce sont aussi les anges, les quatre Evangélistes qui, disposés devant, derrière, sur les côtés, forment autour de l'être humain

(1) Oraison du Pape Léon, *Enchiridion*, éd. 1667, p. 59.
(2) *Ibid.*, p. 104, 114.
(3) *Ibid.*, p. 96.
(4) Oraison du Pape Léon, *Enchiridion*, éd. 1667, p. 63-4 ; *Genava*, III, 1925, p. 246, sur des cloches, etc.
(5) *Enchiridion*, passim ; les onze mille Vierges, Thiers, *op. l.*, II, p. 406 sq.
(6) Oraison du Pape Léon, *Enchiridion*, p. 63.
(7) *Ibid.*, p. 127.

Digitized by Google

une ceinture protectrice, ou plutôt imitent les quatre branches de la croix (1).

5. — *Evangelium Sancti Joanis.* Début de l'Evangile selon Saint Jean, depuis « In principio erat Verbum » jusqu'à et « Verbum caro factum est et habitavit in nobis (et vidimus Eius gloriam quasi Unigeniti a Patre) plenum gratiae et veritatis ». Nous avons déjà signalé les vertus mystiques du premier chapitre de cet évangile (2).

6. — *Oratio deprecativa ad maleficia et qua via mala expellenda et evitenda. Ex. P. Brognolo.*

« Ecce crucem † Domini, fugite partes adversae, spiritus Apostatici, qui superbia ducti Deum, qui vos genuit, derelisquistis et obliti estis Dei Creatoris vestri. Vos vicit Leo de tribu Juda, Radix David Jesus Nazarenus Rex Judaeorum, qui Verbum Caro factum est, et habitavit in nobis, natus ex Maria Virgine, passus sub Pontio Pilato, ac crucifixus, surrexit a mortuis, venturus finaliter judicare vivos et mortuos. Ipse ob immensam clementiam suam ac bonitatem, ob honorem et gloriam sanctissimi Nominis sui Jesus propter merita cunctarum suarum actionum quas operatus est in hoc mundo, nec non Beatissimae Virginis Genitricis ejus Mariae, et omnium Sanctorum dignetur dextera suae Majestatis me liberare, ac defendere ab omni oppressione, infectatione, ac vexatione daemonis, ac ministorum ejus, a cunctis insidiis inimicorum tam visibilium, quam Invisibilium, et a quocunque malo mentis et corporis, intercedentibus Beatissima Deipara, S. Benedicto, Seraphico P. S. Francisco, D. Antonio a Padua, ac S. Ignatio et omnibus Sanctis. In Nomine Patris † et Filii † et Spiritus † sancti. Amen. »

Cette oraison est aussi un ramas de formules prophylactiques, dont plusieurs sont déjà utilisées plus haut :

a) « *Ecce crucem Domini, fugite partes adversae. Vos vicit*

(1) *Enchiridion Leonis Papae*, éd., Rome 1660, p. 121 ; *Revue historique vaudoise*, 1926, p. 233-4 ; *Genava*, III, 1925, p. 255-6, référ.

(2) Voir le texte, *Enchiridion*, éd. 1667, p. 21, 53.

Digitized by Google

Leo de tribu Juda, radix David. » Formule très répandue (1).

b) « *Verbum Caro factum est et habitavit in nobis.* De l'Evangile selon Saint Jean, voir plus haut (2).

c) « *Natus ex Maria Virgine, passus sub Pontio Pilato... venturus finaliter judicare vivos et mortuos.* » Extrait du Credo (1).

Les saints énumérés à la fin de l'oraison sont ceux dont les images figurent au verso : Saint Benoît, Saint François, Saint Antoine de Padoue, Saint Ignace, « et omnibus sanctis. »

⁂

L'intérêt de notre amulette est de montrer, comme tant d'autres, combien sont vivaces dans l'Eglise catholique les vieilles formules protectrices, les vieilles oraisons magiques (2), malgré les défenses des théologiens qui en ont dénoncé la superstition (3).

W. Deonna.

(1) Cf. rang supérieur, verso, nº 3.

(2) Verso 3 c, 5 ; recto 5 c, 1.

(1) E. Naville, *Le Credo des Chrétiens*, Etudes religieuses, p. 901.

(2) Tout récemment, Saintyves, *Les grimoires à oraisons magiques*, Inst. International d'Anthropologie, Session de Prague, 1924 (clavicule de Salomon, grimoire du Pape Honorius, Enchiridion du Pape Léon III, Grand Albert, etc.).

(3) Thiers, *Traité des superstitions concernant les sacrements*, éd. Avignon, 1777.

Digitized by Google

UN PRÉTENDU ORIGINAL LATIN

DE L'ÉVANGILE DE MARC

Dans un article récent, paru ici même et intitulé *L'évangile de Marc a-t-il été écrit en latin* ? M. Couchoud a repris et soutenu l'opinion qu'à l'origine du texte grec de Marc se trouverait un texte latin, qui en aurait été la première rédaction. Ce texte nous aurait été plus ou moins bien conservé dans le *Bobiensis k* et le *Palatinus e*. C'est au contenu de ces deux manuscrits, malheureusement incomplets, qu'il faudrait se reporter pour trouver, à maints passages, les leçons originales. Il aurait été fait du texte latin plusieurs versions grecques, superficiellement harmonisées.

Les articles de M. Couchoud passent rarement inaperçus. Ils attirent souvent l'attention des lecteurs par leur hardiesse et la retiennent toujours par leur originalité et leur érudition. Dans le cas présent, M. Couchoud s'est proposé de défendre une vieille tradition, d'après laquelle l'évangile de Marc aurait été écrit en latin et à Rome. La question est d'une telle importance pour les études néotestamentaires, qu'il y a intérêt à examiner d'un peu près l'argumentation de M. Couchoud. C'est ce que je voudrais faire dans ces quelques pages.

Il est toujours téméraire de jeter par-dessus bord une tradition dont on ne discerne pas exactement la raison d'être. Aussi n'entreprendrai-je pas, dans cette discussion, de nier que Marc ait écrit son évangile en latin. La question se pose d'une manière sensiblement différente. Il s'agit de savoir si, dans l'état actuel de nos

Digitized by Google

connaissances, nous atteignons des éléments philologiques nous permettant d'affirmer l'existence de cet original latin, et, tout particulièrement si ceux sur lesquels s'est basé M. C. entraînent ou non une conviction de ce genre.

XIII, 34-37. quomodo homo preregrinans reliquit domum et dedit seruis suis potestatem, uniuscuiusque opus suum, et ostiario praecepit ut uigilet, sic uigilate quia nescitis quando dominus domus uenit, utrum uespera an nocte media an gallorum cantu an mane, ne ueniens subito inueniat uos dormientes ; quod autem uni dixit, omnibus uobis dico.

ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος... ὁ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω · γρηγορεῖτε.

Le texte latin donné par M. Couchoud n'est pas celui du manuscrit, qui porte *discipulis suis* au lieu de *seruis suis*, *domui* au lieu de *domus*, *uerum* au lieu de *utrum*, *gallo* au lieu de *cantu*, *dixi* au lieu de *dixit*. Seule cette dernière leçon, qui est du reste la plus importante, a été signalée par l'auteur (p. 165).

M. C. est arrêté par le fait qu'il manque à ὡς un corrélatif : οὕτως, alors que le latin donne : *quomodo homo reliquit... sic uigilate*. Mais Mt. XXV, 14 construit de même ὥσπερ. Il est vrai que ce texte de Mt. est imité de celui de Mc. Pourtant la teneur des deux passages offre des différences notables. S'il y avait eu dans Mc. quelque chose de choquant au point de vue du grec, Mt. l'aurait-il reproduit ? Et, dans le latin, *sic uigilate* s'oppose-t-il si heureusement à *quomodo homo reliquit...* ? M. C. pense qu'un traducteur n'a pas lu ou pas compris *sic*, ou qu'un copiste a corrigé οὕτως en οὖν, sans apercevoir la corrélation avec ὡς. Il y a au moins autant de raisons de supposer que *sic* est une addition. « Une autre faute, ajoute M. C., a gâté le sens. *Dixit* a été lu *dixi*. Cela n'est pas une conjecture, car les deux manuscrits que nous avons portent *dixi*. » En effet, c'est *dixit* qui est une conjecture. Cette troisième personne a été supposée par M. C. et c'est seulement à la faveur de cette hypothèse que le sujet du verbe devient *homo peregrinans*.

Je crois qu'il faut laisser intact *uni dixi* et que ces mots, qui se trouvent à la fin du chapitre XIII se rapportent au début de ce même chapitre : καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ, λέγει

Digitized by Google

αὐτῷ εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ... et cum proderet (*sic*) de templo dicit illi unus ex discentibus illius... Comme, dans l'intervalle, quatre autres disciples, Pierre, Jacques, Jean et André, ont pris Jésus à part (κατ' ἰδίαν, *secreto*, XIII, 3), il semble bien que la bonne leçon soit celle des manuscrits grecs et de presque tous les manuscrits latins (*Ce que je vous dis à vous quatre, c'est à tous les disciples que je le dis : veillez*) et que *uni* constitue une correction maladroite introduite par un copiste qui a pensé au premier interlocuteur, sans se rappeler les quatre autres. Il ne s'agit pas ici d'une phrase générale, comme le pense M. C., et la conclusion de la parabole grecque est bien conçue en regard du texte de Marc.

XIV, 41-42 (p. 165-167). καθεύδετε (τὸ) λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε. L'argumentation de M. C. est des plus compliquées et comporte une page et demie de suppositions. La base en est que les mots précités signifient : *dormez et reposez-vous*, et que Jésus ne peut avoir dit immédiatement après : *réveillez-vous, allons* ! La syntaxe grecque permet difficilement de voir des impératifs dans la phrase καθεύδετε (τὸ) λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε. L'action ne devant pas se prolonger, on attendrait plutôt ἀναπαύσασθε. Cf. Mc. VI, 31, ἀναπαύσασθε ὀλίγον. Il est vrai que certains manuscrits donnent ἀναπαύεσθε à ce passage, mais ce peut être par réminiscence de XIV, 41, où les copistes ont senti des impératifs et où, fait à noter, on ne trouve point, pas plus qu'au passage synoptique de Mt. (XXVI, 45), la variante ἀναπαύσασθε. Pour moi καθεύδετε et ἀναπαύεσθε sont des indicatifs et signifient : *alors, voilà que vous dormez et que vous reposez* ! Le passage d'Irénée mentionné par M. C. concorde avec cette manière de voir.

On ne peut guère dire non plus qu'au verset 41 ἀπέχει n'ait aucun sens intelligible. La Vulgate traduit par *sufficit*, sens qui se retrouve chez Anacréon (XV, 33) et chez Hésychius. Si je ne craignais pas d'ajouter une hypothèse à celles de M. C., je dirais en outre que la leçon de D, ἀπέχει τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα, peut se lire ἐπέχει τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα, conjecture qui cadrerait avec les variantes *adest* (*appropinquauit*) finis.

Quoi qu'il en soit de ces deux détails, il n'y a ici rien dont on

Digitized by Google

puisse légitimement conclure que la tradition *k* soit antérieure à notre tradition grecque. Bien au contraire, il semble qu'un traducteur latin ait mal interprété le texte grec. Sentant, à tort, καθεύδετε et ἀναπαύεσθε comme des impératifs, il a ajouté *post pusillum*, afin de rendre la scène compréhensible. Quant à la remarque finale de la p. 167, relative à XIII, 29, elle est à supprimer. On ne peut guère dire en grec ἐστὶν ἐπὶ θύραις τὸ τέλος. Comment d'ailleurs un copiste aurait-il pu prendre τὸ τέλος pour une simple note ? Celle-ci aurait été τέλος, sans article. C'est la tradition *k*, qui a malencontreusement ajouté *finis*, probablement d'après XIII, 7. Luc XXI, 31, donne le sens du texte, en paraphrasant : ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Suivent, dans l'article de M. C., trois passages connus pour leur difficulté : le cri de Jésus (XV, 34-35), Élie est venu (IX, 12), la géhenne et le sel (IX, 47-50). Ils prêtent plus que d'autres aux constructions hypothétiques et sont par là même moins probants que des passages clairs, où se manifesterait la dépendance dont l'auteur cherche à démontrer l'existence.

En ce qui concerne le cri de Jésus (p. 168-169), peut-être n'est-il pas inutile de rappeler, en passant, qu'au premier siècle de notre ère ει et ι se prononçaient de la même façon, et que l'η était un *é* bref, très fermé, ne se distinguant de l'ε que parce que celui-ci était plus ouvert. « Quels que soient, écrit M. C., les mots hébreux que les mots : *heli helium etzaphani* prétendent transcrire, c'est en regard de cette transcription que le narrateur a conçu le malentendu des gens qui disent : *Helium uocat* ». Voilà qui est vite dit. Admettons, avec l'auteur, que la leçon Ἐλωΐ, ἐλωΐ soit une correction d'après l'araméen, correction qui du reste repose pour Mc. sur une tradition très forte, il n'en resterait pas moins que la leçon ἠλεί ou ἠλί est attestée en grec par le texte de Matthieu. Peut-on dès lors affirmer que l'original de Marc soit un texte latin dont la transcription est des plus sujettes à caution ?

Etant parti de ce point de vue, M. C. déclare que εἰς τί ὠνείδισάς με (D) est une traduction servile de *ad quid me maledixisti*,

Digitized by Google

(*k*) entendu au sens de : *m'as-tu invectivé*, au lieu de *m'as-tu maudit*. En aucune façon. La tradition D répond à d'autres variantes latines, qui sont *exprobrasti me* et *me in opprobrium dedisti*. C'est au contraire *maledixisti* qui se trouve comme en suspens.

Il est difficile aussi de suivre M. C., quand — à propos de la phrase *cum uidisset autem centurio qui stabat contra quia sic exclamauit dixit : uere hic homo dei filius fuit* (lire *est*), — il écrit, en supposant que le centurion est censé avoir compris l'araméen de Jésus : « Aux gens inintelligents qui ont cru entendre que Jésus appelait Élie s'oppose le centurion qui pénètre le sens mystique du cri de Jésus. Les mots *sic exclamauit* sont essentiels. C'est au cri de Jésus que le centurion comprend que Jésus est fils de Dieu. Le latin donne le sens. » En quoi le fait de crier *Mon Dieu* indique-t-il qu'on est fils de Dieu ? Je préfère de beaucoup adopter l'opinion courante : le centurion est frappé de la mort si rapide de Jésus. On peut hésiter, avec les manuscrits grecs et latins, entre ὅτι κράξας ἐξέπνευσεν, ὅτι οὕτω κράξας ἐξέπνευσεν et ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν, mais le mot essentiel semble bien ἐξέπνευσεν. Il est plus aisé d'en expliquer la disparition dans *k* que l'apparition avec de telles variantes dans des manuscrits soi-disant dérivés de la tradition *k*. Qui croira, avec M. C., que, dans Θ, ἐξ-έπνευσεν repose sur le latin *ex-clamauit* ? En revanche, on sera d'accord avec lui pour considérer que, dans D, οὕτως αὐτὸν κράξαντα καὶ ἐξέπνευσεν est une construction monstrueuse basée sur la tradition *k*, ou plus exactement sur un latin *sic eum exclamasse*, avec intrusion de καὶ ἐξέπνευσεν. Mais on sait que D occupe dans la tradition une place à part.

IX, 12, à propos de la venue d'Élie, j'avoue ne pas trouver autant de clarté que l'auteur dans la phrase *helias primum disponit omnia quia scriptum est super filio hominis ut multa patiatur et inludetur*, traduite par : « Oui, Élie dispose tout, parce que le Fils de l'homme doit souffrir et être moqué ». En premier lieu, le manuscrit porte *innulletur*, qui a tout l'air de n'être que le calque du grec ἐξουθενωθῇ (var. ἐξουδενηθῇ), amplement attesté par ailleurs ; *inludetur* n'est qu'une suggestion des éditeurs. Puis, ce *quia* est au moins aussi embarrassant que le

Digitized by Google

καὶ πῶς du grec (var. καθώς). Mais, à la fin du verset, la leçon *et fecit quanta oportebat illum facere*, déjà mentionnée par Tischendorf, reste intéressante. M. C. suppose que le grec a porté ἐποίησεν ὅσα ὤφελον (ὤφειλεν serait meilleur) et que cette leçon aurait été corrompue en ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον. La façon dont Mt. (XVII, 12) rend le texte de Mc. reste un obstacle et il est prudent aussi de se défier des leçons isolées qui paraissent la limpidité même. Néanmoins, si l'article de M. C. renfermait beaucoup d'exemples comme ce dernier, sa thèse s'en trouverait singulièrement fortifiée. Tel n'est pas le cas. A supposer que la leçon donnée ici par *k* soit la vraie, on en peut conclure que *k* représente, à ce court passage, la bonne tradition, mais cela n'implique pas encore l'existence d'un original latin d'où seraient issus nos manuscrits grecs.

IX, 47-50. M. C. donne comme texte : *in gehenna incidere ubi ignis non extinguetur et uermis non moritur, omnis autem substantia consumitur, bonum est sal, sed si sal fatuum, fatuum fuerit in quod illud condistis. habetis in uobis pacem, pacati estote in inuicem.* C'est là un texte corrigé. Le manuscrit, tel du moins que l'ont reproduit les éditeurs anglais, dans un ouvrage qui semble fait avec grand soin (je n'ai pas la phototypie sous les yeux), porte : *in gehenna incidere ubi ubi ignis non extinguetur et uerum in quo oritur omnia autem substantia consumitur. bonum est sal set si sals fatum, fatum fuer. in quod illut condistis habetis in uobis panem. pacati estote in illa uicem.* Ceci n'est pas sans importance, car le lecteur, faute d'en être averti, peut attacher à telle ou telle forme de *k* plus de créance qu'elle n'en mérite peut-être. Il eût été bon d'indiquer tout au moins que le copiste de *k* était d'une crasse ignorance, qu'il ne comprenait sans doute que fort peu le latin qu'il avait sous les yeux, et qu'il était, comme scribe, tout à fait inexpérimenté.

Je doute qu'il s'agisse, à ce passage de la nécessité où peut se trouver l'Église d'expulser des membres qui furent excellents. Nous sommes toujours dans le sermon sur la prééminence. Mais bornons-nous aux trois questions philologiques qu'a soulevées M. Couchoud.

Digitized by Google

1° *omnis substantia consumitur. Substantia,* traduit par ΟΥΣΙΑ, aurait été lu ΘΥΣΙΑ ; d'où la mention de sacrifice et, comme conséquence, des modifications diverses apportées au texte. L'idée de toute substance détruite dans la géhenne est-elle si naturelle ? Pourquoi ne serait-ce pas ΘΥΣΙΑ qu'on aurait lu ΟΥΣΙΑ et traduit par *substantia* ? Ici encore, la leçon la plus simple n'est peut-être pas la meilleure.

2° Voici quelle est, pour le verset 50, l'opinion de M. C. Le latin signifie : « *Si le sel est fade, fade sera ce en quoi vous l'avez mis* » ; le texte primitif était sans doute : *si sal fatuum fuerit, fatuum erit in quod* (pour *id in quod*) *illud condistis.* Les mots *fatuum fatuum* ont été pris pour une répétition de copiste et on a lu *si sal fatuum fuerit* (ἐὰν τὸ ἅλας ἄναλον γένηται). Par suite, *in quod* a été pris pour un interrogatif (ἐν τίνι) et *condistis* a été lu *condietis* (ἀρτύσετε). La phrase, dit M. C., a un sens, mais tout différent : *si le sel devient fade, avec quoi l'assaisonnerez-vous* ?

Le sens adopté par M. C. repose sur une hypothèse qu'il indique en note : « le texte primitif était, sans doute : *si sal fatuum fuerit, fatuum erit...* » Il ne semble pas d'ailleurs que *condere salem* soit une expression naturelle. Je crois que le vrai texte portait : *sed si sal fatuum fuerit, in quo illud condietis* ? Les répétitions de mots sont fréquentes dans ce manuscrit ; on en a un exemple quelques lignes plus haut (*ubi ubi*). Le copiste confond également *s* et *e* : *multae diuitias* X, 22 ; *quas* pour *quae* XIII, 17 ; *ds* pour *de* XV, 40 ; *profetas* pour *profetae* Mt. VII, 12. Enfin, s'il était besoin d'un autre argument encore, on le trouverait Mt. V, 13, où ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται est traduit par *k* : *si autem sal infatuatum fuerit, in quo fallietur* (lire *salietur*) *terra* ? Cet *in quo* est le calque de ἐν τίνι et l'addition de *terra* est une adaptation de la fin de la phrase aux paroles du début : ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς, *uos estis sal terrae.* Ce texte latin de Mt. est banal ; le grec dit beaucoup plus.

3° ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλας n'est nullement dépourvu de sens.

Digitized by Google

Seulement il faut traduire : *ayez du sel en vous-mêmes*, et non *vous avez en vous-mêmes du sel*. La phrase finale constitue l'épilogue du sermon sur la prééminence. Il y a toutes chances pour que la bonne leçon soit *salem*, répondant à ἅλας et que *habetis in uobis pacem* (ms. *panem*) ait été amené par *pacati estote*, qui vient immédiatement après.

⁂

Dans la suite de son article, M. Couchoud a rassemblé un grand nombre de faits particuliers qu'il a groupés sous six rubriques : mauvaises lectures, formes ambiguës, littéralismes, paraphrases, traductions multiples, agglomérats. Ne pouvant, en ces quelques pages, suivre l'auteur pas à pas, je voudrais néanmoins formuler des réserves sur quelques points encore.

Le manuscrit D (grec-latin) reste, dans sa partie grecque, très voisin du latin. On le considère ordinairement, et à juste titre, comme occupant une place à part dans la tradition. C'est en D que se vérifient, dans une certaine mesure, quelques assertions de M. C. Encore convient-il de vérifier les passages. Ainsi, M. C. écrit (p. 174) « TENENS lu TENDENS par DW : I, 31 tenens manum eius B κρατήσας τῆς χειρός (main de la malade) DW ἐκτείνας τὴν χεῖρα (main de Jésus). » Je n'ai pas à ma disposition la collation de W, mais je lis dans l'apparat critique de Tischendorf : D (b f q) ἐκτείνας τὴν χεῖρα, κρατήσας ἤγειρεν αὐτήν. b q *ille autem uenit et extendens manum adprehendit eam et leuavit*, f *adpraehensa manu eius elevabit eam*. TENENS est donc représenté dans D par κρατήσας. Ceci nous éloigne de la confusion TENENS-TENDENS et nous pouvons nous demander si ἐκτείνας n'est pas simplement dû au fait que cette expression est employée ailleurs, dans des circonstances analogues (Mc. I, 41 par exemple). L'ingénieuse suggestion de M. C., tentante au premier abord, se heurte donc au texte même. Je me garderai d'en conclure que D n'a pas été influencé par le latin. A XV, 11, le datif ἔπεισαν τῷ ὄχλῳ, donné par lui, paraît bien

Digitized by Google

être le latin *persuaserunt populo*. Les questions de ce genre soulevées par D devraient être reprises par un helléniste de métier. Présentement, on ne peut guère que se tenir, en ce qui concerne D, sur une prudente réserve.

D'une façon générale, M. Couchoud part du point de vue que les variantes des manuscrits proviennent de fautes de lectures ou d'erreurs d'audition. Il y a lieu, me semble-t-il, de faire intervenir aussi, et assez souvent, d'autres éléments. Certes, nombre de copistes se sont bornés à transcrire servilement et parfois sans intelligence le texte qu'ils avaient sous les yeux, mais on sait, par l'état des textes byzantins notamment, qu'à mainte reprise des copistes ont émendé pour des raisons grammaticales ou littéraires. Un cas fréquent également a été la phrase lue en entier ou par longs passages et modifiée plus ou moins consciemment, d'après ce que le scribe avait dans l'esprit. Plus un texte se rapprochait de la langue habituelle, plus il était sujet aux variations de ce genre. Beaucoup de variantes attribuées par M. C. à l'influence du texte latin, les différences de temps par exemple, sont explicables de cette façon. Car il ne faut pas oublier que le grec tient beaucoup moins que le français ou le latin à une succession régulière de présents ou de passés ; il en fait souvent un mélange qui surprend le lecteur occidental. Les pages 177-178 de M. C. sont, sous ce rapport, très sujettes à caution. L'auteur n'y a pas non plus tenu compte du fait que fréquemment un chapitre ou un développement de l'évangile de Marc commence par un présent, qui est comme une ponctuation.

M. C. explique (p. 176) par la dictée à haute voix des divergences telles que ἔπεισαν, ἐποίησαν, αἰτίαν, ἀλήθειαν. La différence d'accent de ces mots empêchera tout Grec de jamais les confondre à l'oreille, et ce sont cependant des Grecs qui ont écrit la plupart de nos manuscrits. L'intrusion de ἐποίησαν et de ἀλήθειαν est due à une autre raison.

Il arrive à chacun de nous de ne pas comprendre ou de mal comprendre certains passages des évangiles. M. Couchoud a subi la loi commune et je ne relève des erreurs de ce genre que parce qu'elles l'ont amené à des conjectures qui me semblent peu acceptables.

Digitized by Google

A XIV, 72 (p. 174), ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν présente-t-il un sens si obscur ? J'ai cherché à montrer que ἐπιβαλών signifiait « se sauvant » et qu'il y avait là une expression vulgaire. Th. de Bèze a été, lui aussi, conduit à la même hypothèse. En admettant qu'elle ne soit pas fondée, quelle apparence y a-t-il que la forme COEPIT ait été lue COIECIT et surtout que ce COIECIT ait été traduit par ἐπιβαλών ?

A VIII, 26, l'interdiction d'entrer au village n'est pas tellement bizarre, puisqu'il est dit un peu plus haut que Jésus, avant de faire son miracle, a conduit l'aveugle hors du village.

A XIV, 65, l'expression ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον est d'excellent grec vulgaire et la variante ἔβαλον peut s'expliquer par l'influence d'une tournure de même sens dont il reste des traces aujourd'hui.

A XIV, 8, ὃ ἔσχεν ἐποίησεν et προέλαβεν μυρίσαι ne sont nullement deux énigmes à peu près insolubles et ἐποίησεν n'est pas absurde. Le grec moderne tranche la difficulté : « ce qu'elle avait (en son pouvoir), elle l'a fait ; elle a, juste à temps, oint mon corps pour la sépulture ». Il n'y a donc pas lieu de supposer un HAEC qui aurait été lu FECIT. La tradition *k* n'a pas saisi le sens du grec et a traduit servilement : *quod habuit haec praesumpsit*. La Vulgate est mieux inspirée, qui dit : *quod habuit, haec fecit* : *praeuenit ungere corpus meum in sepulturam*.

A IV, 28 (p. 178), M. C. suppose que *plenum triticum*, venant pourtant après des accusatifs, a pu être pris par un traducteur pour un nominatif ; d'où la leçon πλήρης σῖτος (D πλήρης ὁ σῖτος). On peut envisager une autre explication. Πλήρης est un adverbe en grec byzantin. Les exemples de cet emploi adverbial sont nombreux dans les papyrus, à partir du IIe siècle de notre ère. On en trouve des traces jusque dans les manuscrits du N. T. A Mc VIII 19 par exemple, πλήρεις a pour variante πλήρης. Il n'est pas impossible que l'auteur ait écrit πλήρης σῖτον et qu'on ait corrigé ensuite grammaticalement en πλήρη σῖτον, πλήρης σῖτος, πλήρης ὁ σῖτος, variantes de nos manuscrits.

A II, 16 et à IX, 28 (p. 179), le texte grec s'explique sans qu'il soit besoin de passer par un intermédiaire *quia*. Διατί et

Digitized by Google

ὅτι signifient l'un et l'autre *pourquoi*. C'est le latin *quia* qui repose sur un ὅτι mal compris.

A XI, 3 (p. 179-180), j'aimerais beaucoup : *et si quis uobis dixerit quit facitis ? dicite : domino necessarius est et continuo eum dimittet,* en donnant, avec M. C., comme sujet à *dimittet* le propriétaire de l'ânon. Mais le texte de *k* porte : *et continuo eum dimit* (puis, sur une autre ligne :) *sit et abierunt et dixerunt.* Dans ces conditions, ne faut-il pas lire *dimittit* (= ἀποστέλλει) et, s'il y a bien un présent, le sujet n'est-il pas Jésus ? Ce passage est du reste encore un de ceux qui sont difficiles par eux-mêmes.

A IX, 10 (p. 182), l'auteur cite, toujours d'après *k*, les mots *sermonem tenebant apud se,* qui signifient *tenir conversation,* et il en infère que le grec les a rendus mécaniquement par τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτούς. « L'expression grecque, ajoute-t-il, n'est intelligible qu'en regard du latin. Autrement on cherche le sens : *ils gardèrent fidèlement la Parole entre eux,* que le contexte repousse vivement. Les disciples gardent mal la Parole qu'ils viennent d'entendre car ils ne la comprennent pas. » Mais le latin n'a pas la clarté que lui prête M. C. Il dit : *quem sermonem tenebant apud se quid esset a mortuis resurrexerit.* N'y a-t-il pas omission d'un mot : *conquirentes,* qui se trouve dans la Vulgate ? Au verset précédent, Jésus a recommandé aux disciples de ne rien dire à personne de ce qu'ils ont vu pendant la transfiguration, sauf quand le Fils de l'homme sera ressuscité des morts. Le grec porte : καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν, πρὸς ἑαυτοὺς συνζητοῦντες τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. Les mots πρὸς ἑαυτούς vont avec συνζητοῦντες, non avec ἐκράτησαν, et le sens est : « Ils observèrent cette recommandation, en discutant seulement entre eux sur ce que pouvait signifier cette résurrection du Fils de l'homme. »

A XV, 1, III, 6 (p. 182) συμβούλιον ποιήσαντες (*consilium fecerunt*) συμβούλιον ἐποιοῦντο (*consilium faciebant*), avec les variantes ἑτοιμάσαντες, ἐποίουν, ἐποιοῦντο, ποιοῦντες, ἐποίησαν, ἐδίδουν (B), est-il un latinisme si criant ? Le grec συμβούλιον avait aussi, à cette époque le sens de *délibération,* qui convient admirablement

Digitized by Google

à ces deux passages, et les verbes ποιῶ ou δίδωμι sont ici naturels, indépendamment de toute influence latine.

A IX, 21, ἐκ παιδιόθεν, et ἀπὸ μακρόθεν à divers autres passages, ne sont pas des pléonasmes à l'instigation du latin *a pueritia, de longinquo,* qui n'ont aucun point commun avec -θεν. On trouve, bien antérieurement, ἀπ' οὐρανόθεν (Hom.), ἐκ Διόθεν (Hés.), ἐκ πρῴρηθεν (Théocr.) et les tournures de ce genre, qui s'expliquent par un affaiblissement de -θεν, sont courantes en grec postclassique.

A IX, 28, εἰσελθόντος αὐτοῦ... ἐπηρώτων αὐτόν n'est pas une construction défectueuse à cette époque et ne suppose point *cum introisset... discipuli eum interrogabant.*

P. 183, ἵνα μή, dans παρεκάλει ἵνα μή, ἐπετίμα ἵνα μή, etc., n'offre rien d'atroce et ne provient pas du latin *ne.*

J'ignore si, à V, 43, *ut daretur manducare* est du latin acceptable ; δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν me semble irréprochable, pour la raison qu'on dit aujourd'hui νὰ τῆς δοθῇ φαγί, lequel n'est autre chose que ἵνα δοθῇ αὐτῇ φαγεῖν. Ici encore, je croirais plutôt que le latin est le calque du grec.

P. 185-186, M. C. fait quatre citations qui tendraient à prouver qu'en passant du latin au grec le texte de Marc a été influencé par celui de Luc. Les trois premières peuvent tout aussi bien être interprétées dans le sens opposé. A la troisième (Lc, XIX, 15) qui n'est pas plus convaincante, il y a un lapsus : D porte τί διεπραγματεύσαντο et non τίς τί διεπραγματεύσατο. La quatrième est intéressante. Il s'agit de Mc. IV, 19 : καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι. L'auteur remarque avec justesse que ni λοιπά, ni ἐπιθυμία, ni περί avec l'accusatif, dans ce sens, ne se trouvent ailleurs chez Mc. On en peut conclure avec lui qu'il y a bien des chances pour que ces mots soient dus à une intrusion. D les omet, et ceci prouve que la tradition qu'il représente mérite d'être prise en considération. Mt. XIII, 22, et Lc. VIII, 14, les omettent également. Cet argument ajouté aux deux autres leur donne encore plus de poids : Mt. et Lc. ont pu ne pas trouver les mots en question dans leur texte de Mc. Mais, après avoir suivi M. C. jusqu'ici, on ne peut guère ensuite que se séparer de lui. Ἐπιθυμία

Digitized by Google

est absent des Actes et ne se rencontre qu'une fois [illegible] de Luc (XXII, 15) : ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα. Quant à la [illegible] περὶ et l'acc., avec le sens de *au sujet de*, elle se présente à un passage de Luc (X, 40, 41), mais n'est point particulière à cet auteur. On est en présence d'une intrusion accidentelle. Si des traducteurs avaient employé les procédés que suggère M. C., les exemples n'en seraient-ils pas plus nombreux ?

∴

Un article de Revue n'est pas un livre et il est naturel que M. Couchoud n'ait pu, au cours des 30 pages dont il a [illegible] traiter dans toute son ampleur une [illegible] importance. En fait, il ne l'a, et c'était [illegible] un certain angle. On peut l'aborder d'une autre manière. [illegible] thèse est susceptible d'une contre-[illegible] nos manuscrits grecs reposent sur [illegible] aurait conservé une partie [illegible] qu'un nombre restreint d'[illegible] que ce texte de *k* est souvent [illegible] l'a peut-être déjà entrevu, ce [illegible] présence d'une traduction ? Je crois cette [illegible] favorables à la thèse de M. Couchoud [illegible] pour lesquelles je n'ai examiné dans [illegible] de ses arguments.

Mais songez [illegible] latinismes invoqués par M. Couchoud [illegible] les études qui traitent [illegible] pas nombre d'autres [illegible] en faveur [illegible] en trouve [illegible] d'une connaissance [illegible] prétendus latinismes [illegible] celui des aramaïsmes [illegible] ment hellénistes [illegible] comparés [illegible]

t
i.
ιν
n-
ins
ντες
ph.,
our-
able.
oph.,
ibus.

, dans
« tige
firmer
σκαν-
ans les
σκανδα-
l'oiseau
e *scan-*
, porter
vangiles.
ot latin
IX, 42,
ue scan-
σκανδα-
i in me.
hi(esus)

Digitized by Google

à ces deux passages, et les verbes ποιῶ ou δίδωμι sont ici naturels, indépendamment de toute influence latine.

A IX, 21, ἐκ παιδιόθεν, et ἀπὸ μακρόθεν à divers autres passages, ne sont pas des pléonasmes à l'instigation du latin *a pueritia*, *de longinquo*, qui n'ont aucun point commun avec -θεν. On trouve, bien antérieurement, ἀπ' οὐρανόθεν (Hom.), ἐκ Διόθεν (Hés.), ἐκ προῤῥηθεν (Théocr.) et les tournures de ce genre, qui s'expliquent par un affaiblissement de -θεν, sont courantes en grec postclassique.

A IX, 28, εἰσελθόντος αὐτοῦ... ἐπηρώτων αὐτόν n'est pas une construction défectueuse à cette époque et ne suppose point *cum introisset... discipuli eum interrogabant.*

P. 183, ἵνα μή, dans παρεκάλει ἵνα μή, ἐπετίμα ἵνα μή, etc., n'offre rien d'atroce et ne provient pas du latin *ne.*

J'ignore si, à V, 43, *ut daretur manducare* est du latin acceptable ; δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν me semble irréprochable, pour la raison qu'on dit aujourd'hui νὰ τῆς δοθῇ φαγί, lequel n'est autre chose que ἵνα δοθῇ αὐτῇ φαγεῖν. Ici encore, je croirais plutôt que le latin est le calque du grec.

P. 185-186, M. C. fait quatre citations qui tendraient à prouver qu'en passant du latin au grec le texte de Marc a été influencé par celui de Luc. Les trois premières peuvent tout aussi bien être interprétées dans le sens opposé. A la troisième (Lc, XIX, 15) qui n'est pas plus convaincante, il y a un lapsus : D porte τί διεπραγματεύσαντο et non τίς τί διεπραγματεύσατο. La quatrième est intéressante. Il s'agit de Mc. IV, 19 : καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι. L'auteur remarque avec justesse que ni λοιπά, ni ἐπιθυμία, ni περί avec l'accusatif, dans ce sens, ne se trouvent ailleurs chez Mc. On en peut conclure avec lui qu'il y a bien des chances pour que ces mots soient dus à une intrusion. D les omet, et ceci prouve que la tradition qu'il représente mérite d'être prise en considération. Mt. XIII, 22, et Lc. VIII, 14, les omettent également. Cet argument ajouté aux deux autres leur donne encore plus de poids : Mt. et Lc. ont pu ne pas trouver les mots en question dans leur texte de Mc. Mais, après avoir suivi M. C. jusqu'ici, on ne peut guère ensuite que se séparer de lui. Ἐπιθυμία

Digitized by Google

est absent des Actes et ne se rencontre qu'une fois dans l'évangile de Luc (XXII, 15) : ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα. Quant à la tournure περί et l'acc., avec le sens de *au sujet de*., elle se présente à un passage de Luc (X, 40, 41), mais n'est point particulière à cet auteur. On est en présence d'une intrusion accidentelle. Si des traducteurs avaient employé les procédés que suggère M. C., les exemples n'en seraient-ils pas plus nombreux?

⁂

Un article de Revue n'est pas un livre et il est naturel que M. Couchoud n'ait pu, au cours des 30 pages dont il a disposé, traiter dans toute son ampleur une question de pareille importance. En fait, il ne l'a, et c'était son droit, considérée que sous un certain angle. On peut l'aborder d'une autre manière. Sa thèse est susceptible d'une contre-épreuve relativement aisée. Si nos manuscrits grecs reposent sur un texte latin dont *k* nous aurait conservé une partie, si mutilée fût-elle, *k* ne doit contenir qu'un nombre restreint d'hellénismes. Si au contraire il apparaît que ce texte de *k* est souvent le calque du grec, comme le lecteur l'a peut-être déjà entrevu, ceci ne prouve-t-il pas qu'on est en présence d'une traduction ? Je crois cette contre-épreuve des moins favorables à la thèse de M. Couchoud et c'est une des raisons pour lesquelles je n'ai examiné dans ce qui précède qu'une partie de ses arguments.

Mais, songera peut-être le lecteur, à supposer que certains des latinismes invoqués par M. Couchoud soient discutables, toutes les études qui traitent de la langue de Marc n'en mentionnent-elles pas nombre d'autres, et ceci n'est-il pas en soi une présomption en faveur d'un original latin ? C'en serait une, si les listes qu'on en trouve, même dans des ouvrages récents, ne témoignaient d'une connaissance très incomplète de l'évolution du grec. Ces prétendus latinismes, dont le nombre va du reste diminuant, comme celui des aramaïsmes, ne sont souvent que des phénomènes nettement helléniques, non reconnus comme tels parce qu'on les a comparés au grec ancien, sans tenir assez compte du grec pos-

Digitized by Google

térieur, ni surtout moderne. En réalité, les tournures de l'évangile de Mc. attribuables avec quelque vraisemblance à l'influence du latin sont très peu nombreuses. Quant à des mots comme κεντυρίων, λεγιών, δηνάριον, etc., leur présence à cette époque et en un texte de ce genre n'a rien que de normal.

Venons-en à la langue de *k*. Est-elle vraiment si différente du texte de la Vulgate, dont le littéralisme par rapport au grec est frappant? Il ne me semble pas.

J'ai peine à ne pas considérer comme un calque du grec ὅτι les mots *quia* et *quoniam*, courants dans des expressions comme celles-ci : ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐπισυντρέχει ὁ ὄχλος, *et cum uideret hi(esus) quia concurrunt turbae* (IX, 25), ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν, *ita ut dicerent multi quia mortuus esset* (IX, 26), ἀκούσας ὅτι, *cum audisset quia* (X, 47), ἅπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάννην ὄντως ὅτι προφήτης ἦν, *omnes autem sciebant iohannem quoniam profeta fuit* (XI, 32), περὶ δὲ τῶν νεκρῶν, ὅτι ἐγείρονται, οὐκ ἀνέγνωτε, *de mortuis autem quoniam resurgent non legistis* (XII, 26). Il est vrai qu'on trouve dans la basse latinité *dicere quia, scire quia*, etc. Mais n'est-ce pas sous l'influence du latin de la Vulgate? Et, de toute façon, la constance avec laquelle les ὅτι signifiant *que* sont traduits par *quia* ou *quoniam* n'est-elle pas caractéristique?

VIII, 33, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων, « car tu n'as pas dans l'esprit les choses divines, mais les choses humaines », *quoniam non sapis quae sunt dei set quae sunt hominum*. Le sens « car tu ne sais pas ce qui est de Dieu, mais ce qui est des hommes » ne peut convenir ici. Il semble bien que nous soyons en présence, soit d'un contresens fait sur le grec, soit plus probablement, d'un calque de φρονῶ « être dans son bon sens ».

IX, 4, καὶ ὤφθη αὐτοῖς Ἠλείας σὺν Μωϋσῇ, καὶ ἦσαν συνλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ, *et uisus est illis helias cum mose et fuerunt conloquentes cum hi(esu)*.

IX, 18, τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται, *stridet dentes et arescit*. Le dernier verbe s'est conservé en grec moderne dans

Digitized by Google

le sens de « devenir raide » ; on dit de même : ἔπεσε ξερός « il est tombé raide mort ». Le latin *arescit* a-t-il de même sens et ne serait-il pas une traduction étymologique de ξηραίνεται ?

IX, 21, καὶ ἐπηρώτησεν τὸν πατέρα αὐτοῦ · πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς (var. ἐξ οὗ) τοῦτο γέγονεν αὐτῷ ; ὁ δὲ εἶπεν · ἐκ παιδιόθεν *et interrogauit patrem eius quantum temporis est ex quo hoc factum est ei set dicit a pueritia.* Le latin a traduit, comme d'ordinaire, δέ par *sed*, sans se soucier du fait que ὁ δὲ signifie « et celui-ci ». Remarquer aussi τοῦτο γέγονεν αὐτῷ, *hoc factum est ei.*

IX 29. On connaît l'emploi de ἐν comme instrumental : τύπτειν ἐν ῥάβδῳ, « frapper d'un bâton ». Il est courant dans les Évangiles. On voit là parfois un sémitisme, ce qui n'est rien moins que sûr. En effet, Mc. XIV, 1, πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν (Mt, XXVI, 4, δόλῳ) a pour répondant Soph., Ph. 102, ἐν δόλῳ, et le développement hellénique de cette tournure rend l'hypothèse d'un sémitisme assez peu vraisemblable. Mc. IX 29, ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ (= Soph., Ph. 60, ἐν λιταῖς), *in nullo potest exire nisi in orationibus.* Comparer ἐν τίνι, *in quo*, mentionné plus haut.

Les Grecs du premier siècle de notre ère sentaient encore, dans σκανδαλίζω, l'étymologie σκανδάλη = σκανδάληθρον, « tige servant de détente à un piège, trébuchet ». On peut l'affirmer parce qu'aujourd'hui ἡ σκανδάλη, τὸ σκαντάλι (= τὸ σκανδάλιον) signifie « gâchette de fusil » et qu'on trouve dans les chansons populaires l'expression καὶ σκανταλίστη (= ἐσκανδαλίσθη) τὸ κλουβί, pour dire « la cage s'est dérangée (et l'oiseau a pu s'échapper). Nous avons pris au latin de la Vulgate *scandalum* et *scandalizare*, avec le sens spécial de « troubler, porter le trouble », mais tel n'est pas le sens du mot des Évangiles. Or, que trouve-t-on dans *k* et ses congénères ? Un mot latin signifiant « trébuchet, trébucher » ? En aucune façon : IX, 42, καὶ ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων, *et quicumque scandaliziauerit unum de pusillos uestros* ; XIV, 27, πάντες σκανδαλισθήσεσθε (var. σκ. ἐν ἐμοί), *omnes scandalum patiemini in me.*

X, 21, ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν hi(esus)

Digitized by Google

autem inuitus (lire *intuitus*) *illum dilexit illum*. A ce passage, le verbe ἀγαπῶ ne peut signifier « aimer ». C'est probablement « faire un geste d'amitié, de caresse ». Ἀγαπῶ a une signification analogue Hom., Od. XXIII, 214. Cf. Porph. Cerim. 17, 66, ἐκεῖσε δίδωσιν ὁ βασιλεὺς ἀγάπην τῷ τε πατριάρχῃ, μητροπολίταις τε καὶ ἐπισκόποις. Sophocles, Lex., qui cite ce passage avec d'autres, traduit par *salutation*, *kiss*, *holy kiss*. *Dilexit* peut-il avoir un sens analogue ?

X, 22, στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ τούτῳ, *contristatus super illum sermonem*. X, 24, ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ, *admirabantur super sermonem eius*.

X. 24, πῶς δύσκολον, *quam discolum* ; mais X, 23, πῶς δυσκόλως, *quam difficulter*, parce que l'adverbe se prêtait moins au calque.

X, 43, ἀλλ' ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν, ἔστω (var. ἔσται) ὑμῶν διάκονος, *set qui uolet in uobis etse* (lire *esse*) *magnus erit uester diaconos*.

XI, 1, πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, *ad montem eleon*.

XII, 23, ἐν τῇ ἀναστάσει, τίνος αὐτῶν ἔσται, *in anastasim cuius erit* ?

XII, 41, γαζοφυλάκιον, *gazosolacium* (lire *gazofilacium*). Le fait que les dictionnaires donnent *gazophylacium* (Hier) ou *anastasis* (Lact.) ne change rien à notre argumentation. Ce sont là des mots introduits en latin par nos évangiles grecs.

XII, 42, ἔβαλεν λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης, *misit minuta duo, quod est quadrans*. Le texte grec est clair : la femme a mis dans le tronc bien peu de chose, deux centimes, correspondant à la monnaie romaine d'un quadrant. La tournure latine, si on la tient pour originale, aurait pour équivalent français : « elle y a mis vingt sous, c'est-à-dire un franc. »

XIV, 71, ὁ δὲ ἤρξατο ἀναθεματίζειν καὶ ὀμνύναι ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον, tournure classique conservée en grec moderne : νὰ ὀμώσῃ πῶς δὲν ξέρω αὐτὸν τὸν ἄνθρωπο, *ille coepit deuitare* (lire *deuotare*) *se et iurare quia non noui hominem istum*.

XV, 42, καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν

Digitized by Google

προσάββατον, *serum autem cum factum esset cene pure sabbati.* Les mots *cene pure* semblent bien une mutilation de *parasceue*, donné par la Vulgate.

On pourrait, en entrant dans plus de détails, citer d'autres passages encore. Il me paraît hors de doute que le texte de *k* n'est qu'une traduction du grec. S'il y a jamais eu un original latin de Marc, ce qui reste toujours à démontrer, ce n'est certainement pas celui-là.

Hubert PERNOT.

Dans un prochain numéro la Revue publiera la réponse de M. P.-L. Couchoud à l'article ci-dessus (*N. de la R.*).

Digitized by Google

L'INFLUENCE AUGUSTINIENNE

DANS LA PHILOSOPHIE DE MALEBRANCHE

L'influence considérable, exercée sur Malebranche par les doctrines augustiniennes, a été signalée dans de récents travaux. Les contemporains du philosophe ne l'ignoraient pas non plus, et lui-même se plaisait à la mettre en relief. Dans le mouvement d'admiration ou de controverse suscité par son système, ses amis le louent d'avoir interprété avec exactitude la pensée d'Augustin, ses adversaires par contre l'accusent de l'avoir méconnue ou faussée. Arnauld s'indigne des déformations qu'il fait subir à la doctrine du grand Docteur, non seulement dans les sujets théologiques, mais encore dans la question des idées et de la vision en Dieu. Sur ce point les jésuites s'accorderont avec Arnauld. Dans une pièce manuscrite, adressée par les supérieurs de l'ordre au Père André, on sépare totalement saint Augustin de Malebranche (2) : « Si le Père André, y lit-on, avait commencé à s'instruire des choses avant que d'en parler, il aurait reconnu que le platonisme de saint Augustin n'est point du tout le malebranchisme (3). » Plus loin, après avoir trouvé que saint Augustin insère un peu trop de platonisme dans ses ouvrages, on continue : « Cependant il est très aisé de faire voir que ce platonisme n'a

(1) Arnauld, *Des vrais et des fausses idées*, Ch. V, XIX, XXI, XXIV.

(2) Cousin, *Œuvres philosophiques du P. André*. Introduction p. 150 à 187.

(3) *Idem*, *Ibidem*. Introduction, p. 154.

Digitized by Google

rien de commun avec le fanatisme du P. Malebranche (1). » Suivent neuf preuves destinées à cette fin. Les mêmes idées et les mêmes arguments seront repris par le P. du Tertre, dans la réfutation qu'il écrira par ordre de ses supérieurs (2). Par contre, le P. Hardoin admet que Malebranche s'est vraîment assimilé la philosophie de l'auteur appelé saint Augustin, mais ce prétendu saint Augustin n'est qu'un prédicateur d'athéisme (3). Le chanoine Foucher se réclame lui aussi de l'évêque d'Hippone, dans sa critique de Malebranche (4) ; et de même l'archevêque de Cambrai. L'un des motifs de la mise à l'index du Traité de la Nature et de la Grâce fut encore l'opposition trouvée par l'examinateur, entre la doctrine de ce livre et celle de saint Augustin, sur la Grâce (5). Les amis du philosophe étaient d'un sentiment tout contraire : « S'il y a quelque différence, écrit le P. André, à propos de la critique d'Arnauld, entre le sentiment du P. Malebranche et celui de saint Augustin, ce ne peut être qu'en ce que le P. Malebranche, qui est venu dans un siècle plus éclairé que celui de saint Augustin, a mis dans son plus grand jour le principe évident de cet incomparable docteur (6). » A maintes reprises, en racontant les luttes de Malebranche avec Arnauld, Fénelon ou les jésuites, il insistera sur le caractère augustinien de son enseignement (7). Dans sa correspondance il y reviendra, ce sera son moyen préféré de défense contre ses supérieurs ; pressé par eux de renoncer au malebranchisme, il protestera qu'il ne peut condamner les doctrines du plus célèbre des Pères. Dans une lettre écrite pour se disculper, il déclare qu'il tient pour indubitable que Jésus-Christ « est comme parle S. Jean

(1) *Idem, Ibidem.* Introduction, p. 177.
(2) Du Tertre, *Réfutation du nouveau système de métaphysique proposé par le P. Malebranche.* Paris 1715.
(3) André. *Vie de Malebranche,* ch. IX, p. 340.
(4) Foucher. *Réponse à la Critique de la Critique de la Recherche de la Vérité* 3e part. p. 73.
(5) André. *Vie de Malebranche,* ch. VI, p. 197.
(6) Idem. *Ibidem,* ch. V, p. 121.
(7) Idem. *Ibidem,* p. 124, 132, 197, 236, 370.

Digitized by Google

la lumière véritable qui éclaire tous les hommes, et comme parle S. Augustin la vérité essentielle qui renferme dans sa divine substance toutes les vérités immuables, et comme parle le P. Malebranche la raison universelle des esprits (1) ». Plus loin il ajoute : « Si quelqu'un pouvait se vanter d'avoir là-dessus solidement refuté les raisonnements de S. Augustin et du P. Malebranche, je ne crains pas de le dire, il pourrait se vanter d'avoir solidement établi le pyrrhonisme (2). » En conséquence il supplie ses supérieurs de lui « épargner le nom d'opiniâtre qui retomberait sur le plus célèbre des Pères (3). » Dans d'autres occasions encore il se couvrira de l'autorité de l'évêque d'Hippone. Il écrira à Malebranche : « S. Augustin est manifestement des nôtres (4) » ; et, au lendemain de la mort du philosophe, il déclare au P. Lelong qu'une chose surtout l'a charmé chez son illustre confrère, « c'est qu'à l'exemple de S. Augustin, son héros », il a cherche à christianiser la philosophie (5). Le P. André n'est pas seul à penser de la sorte : tous les disciples de Malebranche, Dom François Lamy, Dom Robert Desgabets, de Lanion, Lelevel, Miron, le cardinal Gerdil s'imaginent à tort ou à raison soutenir les principes de saint Augustin. Fardella trouvera que c'est tout un de combattre pour Augustin et pour la vérité (6). Malebranche les encourage, d'ailleurs, de son exemple ; car loin de dissimuler ce qu'il doit à l'évêque d'Hippone, il se plaît à se couvrir de son autorité, à rappeler son exemple, à se proclamer son disciple fidèle, l'héritier de son véritable esprit. Et, quoiqu'il condamne l'usage des citations dans les ouvrages de philosophie, il s'en réfère souvent à lui, et parfois même en donne de longs extraits. On trouve 19 citations ou références dans l'introduction à la Recherche de la Vérité et 14 dans le reste du livre ; on en trouve 35 dans les

(1) Cousin. *Ouvrage cité*. Introduction, p. 103.
(2) Idem. *Ibidem*, p. 103.
(3) Cousin. *Ouvrage cité*. Introduction, p. 104.
(4) Lettre du 9 mars 1709. *Idem-Ibidem*, p. 77.
(5) Lettre donnée par Blampignon. *Etude sur Malebranche*, p. 38.
(6) Sur ces disciples de Malebranche, voir Nourrisson. *Ouvrage cité*. T. II, ch. II. Moreri.

Digitized by Google

Eclaircissements à la Recherche de la Vérité, 8 dans le Traité de Morale, 5 dans les Méditations chrétiennes, 6 dans les Entretiens sur la Métaphysique, 5 dans le Traité de l'Amour de Dieu, 7 dans les Conversations chrétiennes, 20 dans les additions et les éclaircissements au Traité de la Nature et de la Grâce, 27 dans les lettres au P. Lamy, 41 dans les Réflexions sur la prémotion physique. Chez quelqu'un qui condamnait les citations, ces chiffres, on l'avouera, sont significatifs. Il déclare d'ailleurs expressément qu'il est redevable à saint Augustin des thèses les plus fondamentales de sa philosophie. « Je reconnais et je proteste, écrira-t-il, que c'est à S. Augustin que je dois le sentiment que j'ai avancé sur la nature des idées... je soutiens que suivant les principes de S. Augustin on est obligé de dire que c'est en Dieu qu'on voit les corps. » Et, dans le 15e Eclaircissement à la Recherche de la Vérité, il fournit des références nombreuses et qui ne laissent, croit-il, aucun doute, pour prouver que selon saint Augustin la force ou la nature de chaque chose ne consiste que dans la volonté divine. « Tout ce qui peut agir sur nous comme cause véritable et réelle est nécessairement au-dessus de nous, selon saint Augustin et selon la raison ; et selon le même saint et la même raison, c'est une loi immuable que les choses inférieures servent aux supérieures. C'est pour ces raisons que ce grand saint reconnaît que le corps ne peut agir sur l'âme, et que rien ne peut être au-dessus de l'âme que Dieu (2). » C'est encore à Saint Augustin qu'il se prétend redevable de sa doctrine morale : « Sachez donc Ariste, dira Théodore, que le Verbe divin est la loi de Dieu même et la règle inviolable de ses volontés, que c'est là que se trouvent les commandements divins. « In Verbo unigenito Patris est omne mandatum » dit saint Augustin (3). » Et, dans les Réflexions sur la prémotion physique, il fait plus de douze citations pour montrer que, selon l'évêque d'Hippone, la loi suprême c'est que tout soit dans un ordre

(1) *Entretiens sur la Métaphysique*. Préface de l'édition de 1696.
(2) *Recherche de la Vérité*, livre 6, 2e part. ch. 3.
(3) *Entretiens sur la Métaphysique* 12e Entret. no 19.

Digitized by Google

parfait : « Ut omnia sint ordinatissima ». L'introduction de la Recherche, où il développe sa thèse de l'union à Dieu, est toute entière appuyée sur des textes de ce Père. Enfin, c'est de son exemple et de son enseignement qu'il s'autorise, pour tenter l'explication philosophique des dogmes révélés. « Intellectus merces est fidei » dit saint Augustin « Ergo noli quœrere intelligere, ut credas ; sed crede, ut intelligas : quoniam nisi credideritis non intelligetis (1). » Il citera même, dans le Traité de la Nature et de la Grâce, une longue lettre à Consentius pour montrer que le philosophe chrétien doit s'efforcer d'obtenir l'intelligence de sa foi (2), et justifiera ses propres spéculations sur les vérités religieuses par l'exemple de saint Augustin, qui n'a pas craint d'écrire quinze livres sur le plus incompréhensible de nos mystères, celui de la Trinité (3). D'une manière générale, et dans toutes les questions importantes, Malebranche se flatte de l'avoir de son côté. Et quand leurs opinions diffèrent manifestement, comme sur la question de l'âme des bêtes, il croit déduire des conséquences insoupçonnées de saint Augustin, mais qui découlent manifestement des principes qu'il a posés (4).

De son vivant même, nous l'avons vu, beaucoup contestèrent l'identité qu'il voulait établir entre sa doctrine et celle de l'évêque d'Hippone. Les commentateurs récents admettent sans peine qu'il doive quelque chose, et même beaucoup, à la lecture des ouvrages d'Augustin, mais ils voient pourtant dans le malebranchisme bien autre chose qu'une réédition du platonisme chrétien. Jules Simon trouve même très exagérée la préoccupation, constante chez lui, de mettre toute sa doctrine sous la protection de Descartes ou de saint Augustin. Il suffit, dit-il, que saint Augustin parle de la vérité présente partout, qu'il montre l'âme humaine tenant de la substance divine sa vie, sa lumière et son bonheur, pour que

(1) *Réflexions sur la prémotion physique* nº 8.

(2) Traité de la Nature et de la Grâce, 1er Discours, Article VI. Additions.

(3) *Traité de la Nature et de la Grâce*, 3e Eclaircissement, 1re citation.

(4) *Eclaircissements à la Recherche de la Vérité*, 15e Eclaircissement.

Digitized by Google

Malebranche n'hésite pas à voir dans ces expressions la confirmation de son système. « Pour constater véritablement cette prétendue filiation, Malebranche n'aurait pas dû se borner à des passages qui établissent seulement le caractère divin de la raison ou la théorie platonicienne que l'intelligence en soi contient seule les idées et les archétypes des êtres, et que c'est en elle seule que nous les pouvons contempler ; il fallait apporter des passages sur la connaissance des choses sensibles et contingentes, sur l'impossibilité où est le corps d'agir sur l'esprit, et l'esprit de connaître directement le corps. A ce prix seulement il eût désarmé les théologiens (1). » Non seulement Jules Simon ne croit pas qu'il y ait identité entre les deux doctrines, mais il semble soupçonner Malebranche de n'avoir proclamé cette prétendue filiation que pour désarmer les théologiens. Ollé-Laprune, par contre, n'hésite pas à faire très grande la place de l'augustinianisme dans la philosophie de Malebranche. « Le Malebranchisme, dira-t-il, c'est le cartésianisme christianisé à l'aide de saint Augustin (2). » « L'inspiration morale et religieuse, et puis les éléments des grandes théories métaphysiques, voilà ce qui vient de saint Augustin (3). » A propos de la théorie de la connaissance, il trouve qu'entre les deux philosophes les rapports sont nombreux et la parenté évidente. Ce sont manifestement les écrits d'Augustin qui ont initié Malebranche aux secrets du monde intelligible et l'ont conduit à sa doctrine des idées (4). Il trouve de même que, dans les principes et les préceptes de leur morale il y a bien des choses communes ; chez l'un et chez l'autre, la vertu consiste dans l'amour de l'ordre, et l'amour de l'ordre est identique à l'amour de Dieu (5). C'est encore, chez l'un et chez l'autre, la même manière de considérer Dieu comme le Bien et le même souci de la purification du cœur. Malgré tant d'analogies, et si

(1) Jules Simon. *Œuvres de Malebranche*. T. 1. Introduction p. 19.
(2) Ollé-Laprune. *La philosophie de Malebranche*, t. 1, ch. IX, p. 548.
(3) Idem. *Ibidem*, p. 547.
(4) Idem. *Ibidem*, ch. III, p. 198, 199.
(5) Idem. *Ibidem*, ch. VIII, p. 526.

Digitized by Google

importantes, Ollé-Laprune reconnaît pourtant que de grandes différences les séparent. Il estime que saint Augustin, tout en employant à chaque instant et sans scrupule les mots de vue et de vision, à propos de la connaissance intelligible, ne veut point dire comme Malebranche que nous voyons Dieu dès cette vie ; chez lui non plus, nous ne trouvons rien d'identique à l'étendue intelligible (1). Il trouve même que l'évêque d'Hippone, loin d'admettre l'inefficace des causes naturelles et l'universelle action de Dieu, est un adversaire de cette doctrine (2). Sans dire avec les jésuites qu'il n'y a rien de commun entre saint Augustin et Malebranche, il n'admet donc pas, comme André, que Malebranche se soit contenté de mettre en pleine lumière les principes du grand Docteur. Henri Joly pense lui aussi que Descartes et saint Augustin furent les deux grandes sources où puisa le philosophe, pour composer sa Recherche de la Vérité, mais après leur avoir fait subir à l'un et à l'autre une critique approfondie (3). M. Blondel semble même croire que Malebranche pourrait devoir beaucoup plus à saint Augustin qu'à Descartes, dans la mesure du moins où il admet qu'il puisse être question de filiation discernable de philosophe à philosophe (4).

Sans préjuger en rien de la parenté qui relie ces deux grands esprits, il est légitime cependant de se demander si la crainte des théologiens, et le désir de désarmer de redoutables adversaires, ne fut pas, pour quelque chose, dans le souci qu'eût Malebranche de se présenter toujours comme un disciple fidèle de l'évêque d'Hippone. Ses plus irréductibles ennemis furent des théologiens, et c'est au nom du dogme qu'Arnauld, Bossuet, Fénelon, les jésuites le condamnent. On le taxe d'hérésie, ce qui pouvait devenir dangereux, à cette époque où le catholicisme était une institution d'Etat. C'est au nom de la foi que le P. Le Valois attaque la doctrine cartésienne de la matière ; il en déduit des consé-

(1) Idem. *Ibidem*, ch. III, p. 267.
(2) Idem. *Ibidem*, ch. V, p. 354.
(3) Henri Joly. *Malebranche*. ch. I, p. 111, p. 20 et suiv.
(4) *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1916, p. 24.

Digitized by Google

quences erronées, et montre qu'elle est incompatible avec le dogme de l'eucharistie. Son intention nettement marquée était, d'ailleurs, de surciter la colère des évêques contre les cartésiens, parmi lesquels il plaçait au premier rang Malebranche. Il dédiait son livre à tous les évêques et archevêques de France, en citant Descartes et ses sectateurs à leur tribunal : « Messeigneurs, disait-il, je cite devant vous M. Descartes et ses plus fameux sectateurs : je les accuse d'être d'accord avec Calvin et les calvinistes sur des principes de philosophie contraires à la doctrine de l'Eglise ; c'est à vous, Messeigneurs, à en jurer (1). » C'est la doctrine théologique du Traité de la Nature et de la Grâce qui vaudra à Malebranche l'inimitié d'Arnauld, de Bossuet et de Fénelon. Dans une réfutation, écrite sous l'inspiration de Bossuet et annotée de sa main, Fénelon l'accusait de détruire entièrement la liberté de Dieu et d'aboutir nécessairement au panthéisme et au socinianisme (2). Il en vient, écrivait-il, à ruiner l'autorité de l'Ecriture ou à la réduire à la mesure de sa raison. « N'est-ce pas ainsi que Spinoza, sous prétexte de raisonner avec l'exactitude géométrique sur les principes évidents de la métaphysique, a écrit des rêveries qui sont le comble de l'extravagance et de l'impiété ? (3) » « C'est sur de tels principes que les sociniens, expliquant toutes les expressions mystérieuses de l'Ecriture, pour les accommoder à la raison, qui est la lumière du Créateur, ont anéanti toute l'autorité de la lettre et tous les mystères du christianisme (4). » Il se plaît surtout à montrer combien Malebranche diffère de l'évêque d'Hippone, et sur la question de la grâce, et sur celle de la prédestination, et sur celle des volontés générales ; il les oppose même résolument : « N'est-il pas étonnant que l'auteur combatte une doctrine appuyée sur une si grande autorité, sans avoir la consolation de pouvoir nommer, je ne dis pas un saint Père, mais un théologien connu, sur les traces duquel il mar-

(1) André, *Vie de Malebranche*, ch. III, p. 43.
(2) Fénelon. *Refutation du système du P. Malebranche*, ch. VI, VII.
(3) Idem. *Ibidem*, ch. XIX.
(4) Idem. *Ibidem*.

Digitized by Google

che (1). » Aussi l'adjure-t-il de revenir en arrière et de cesser de battre en brèche les vérités les plus certaines du catholicisme (2). Comment souffrir qu'il sape plus longtemps les fondements de la religion, et qu'il continue de scandaliser le public par une doctrine manifestement hérétique et impie ? « Qu'il rende donc gloire à Dieu contre ses propres erreurs, qu'il leur préfère enfin l'humble et sage ignorance de toute l'Eglise, et qu'il se réjouisse de « succomber sous le poids de la majesté des mystères divins. »..... Il vaut mieux être vaincu par la vérité que par la honte de s'en être éloigné, comme dit saint Augustin (3). » L'attaque était rude, et si l'on remarque que Fènelon écrivait sous l'inspiration de Bossuet, alors tout puissant dans l'Eglise de France, on conviendra qu'elle était dangereuse. Celle des jésuites ne l'était guère moins. Eux aussi accusent Malebranche de graves erreurs doctrinales : « Ce P. Malebranche adopte et aggrave tout ce qu'il y a d'erroné en matière de religion dans le cartésianisme. Il y ajoute un grand nombre d'autres erreurs ; les unes déjà formellement condamnées par l'Eglise, les autres ou directement contraires à la tradition, ou si dangereuses, vu les conséquences qu'on en peut tirer, qu'aucun théologien savant et orthodoxe ne peut excuser cet écrivain que sur son extrême ignorance en tout ce qui regarde l'Ecriture et la tradition. Véritablement elle va si loin que, pour cet auteur, citer un passage de l'Ecriture ou un endroit des Pères, et le prendre à contre-sens, c'est à peu près la même chose (4). » On croit découvrir dans la Recherche de la Vérité toutes les erreurs condamnées, depuis longtemps, dans Baius et même « un sentiment pire que celui de Jansénius sur la nature du péché originel (5). » Dans le Traité de la Nature de la Grâce on voit « la

(1) Idem. *Ibidem.*
(2) Idem. *Ibidem*, ch. I.
(3) Idem. *Ibidem*, ch. XXXVI.
(4) Cousin. *Œuvres philosophiques du P. André.* Introduction, p. 150.
(5) Idem. *Ibidem.*

Digitized by Google

plus insigne témérité qui fut jamais » (1), car l'auteur ose régler tout ce qui regarde l'économie de notre salut suivant son caprice, d'une manière toute contraire à ce que la meilleure théologie et la tradition universelle nous apprend. Comment n'être pas indigné quand le P. Malebranche, « pour autoriser son dangereux fanatisme », ne craint pas de faire débiter par le Verbe éternel tout ce que son imagination déréglée lui fournit d'extravagances et d'erreurs (2) ? Enfin, tout en reconnaissant que saint Augustin avait beaucoup lu Porphyre et Plotin, et « qu'il a inséré dans ses ouvrages un peu trop du platonisme qu'il avait étudié avant sa conversion (3) », on donne cependant maintes preuves qui montrent, avec évidence, que le platonisme de saint Augustin diffère totalement des extravagances du P. Malebranche. Aussi estime-t-on que ses écrits doivent « causer de l'horreur à tout chrétien bien instruit de sa religion (4). » Ce sont les idées théologiques de notre philosophe sur la grâce qui déterminèrent également sa rupture avec Arnauld. Le chef des jansénistes, qui avait loué ses doctrines métaphysiques lors de l'apparition de la Recherche de la Vérité, ne fut pas moins choqué que Fénelon et les jésuites, de ses spéculations sur la grâce. Et il combat au nom du dogme la généralité des voies qui fait dépendre Dieu de la créature, l'optimisme qui l'asservit à la loi du meilleur, et surtout la théorie de la grâce qui incline par moments au pélagianisme tant combattu par l'évêque d'Hippone (5). Si son opposition était pratiquement peu redoutable, puisqu'il était mal vu de l'autorité royale et qu'il sera même contraint de s'exiler, celle des jésuites et de Bossuet pouvait être, par contre, grosse des conséquences les plus désastreuses. On ne badinait pas alors avec l'hérésie vraie ou supposée. Port-Royal et l'archevêque de Cambrai ne furent pas les seuls à en savoir quelque chose, nombre

(1) Idem. *Ibidem.*
(2) Idem. *Ibidem*, p. 151.
(3) Idem. *Ibidem*, p. 177.
(4) Idem. *Ibidem*, p. 151.
(5) André. *Vie de Malebranche*, ch. IV.

Digitized by Google

d'oratoriens l'apprirent aussi à leurs dépens, pour ne parler que du milieu où vécut Malebranche. Une traduction annotée du livre de la Virginité, de saint Augustin, valut la bastille au P. Séguenot, supérieur de l'oratoire de Saumur ; Quesnel devra fuir dans les Pays-Bas ; le P. de Sainte-Marthe devra s'exiler de Paris, puis se démettre de ses fonctions de supérieur général ; un commissaire royal sera même chargé de surveiller spécialement les doctrines enseignées à l'oratoire et d'en apprécier l'orthodoxie. On sait toutes les tracasseries dont le manuscrit du P. Faulconnier, son ancien professeur, fut l'origine, et comment le simple soupçon de jansénisme valut l'exil à nombre d'oratoriens. L'opposition violente de Bossuet et celle des jésuites, plus sournoise mais non moins efficace, contre Malebranche devint même telle, qu'il dut songer, bien à regret, à quitter l'oratoire. Les haines dont on le poursuivait, pouvaient occasionner les plus graves ennuis à son institut, et ses confrères qui voyaient l'orage s'annoncer terrible le lui firent sentir. Mais le philosophe se révèla dans cette occasion plus pratique qu'on ne l'eût cru, et sortit avec honneur d'une situation en apparence sans issue. Il employa divers moyens. Peut-être son insistance à se donner comme l'héritier fidèle de la doctrine augustinienne ne serait-elle pas étrangère au besoin de paraître orthodoxe ? Il était très sensible, en effet, à toutes les accusations portées contre la pureté de sa foi. « Le P. Malebranche, nous dit André à propos du P. Le Valois, n'était point sans émotion, il sentit l'outrage qu'on lui faisait, en répandant des soupçons téméraires sur la pureté de sa foi, surtout dans un siècle où l'on était si porté à mal penser de son prochain en cette matière... Mais ce qui le rendait plus sensible à l'accusation, c'est qu'il savait mieux que personne quelle est la force des préjugés populaires, et que la plus évidente apologie n'en efface presque jamais toutes les mauvaises impressions (1). » Ce fin psychologue savait aussi toute la force de la répétition ; et, en redisant sans cesse qu'il n'était qu'un

(1) André. *Vie de Malebranche*, ch. III, p. 51, 52.

Digitized by Google

disciple de l'évêque d'Hippone, il espérait peut-être qu'il en resterait quelque chose ? On ne peut nier qu'André, son plus cher disciple, se serve du nom d'Augustin comme d'un rempart, contre les exigences de ses supérieurs. Pour refuser de souscrire aux propositions doctrinales qui lui sont soumises, il allègue qu'il ne saurait condamner la doctrine du plus illustre des Pères ; doctrine de tous points identique à celle de son maître (1). Et, quand Malebranche se montre si prodigue de citations, quand il étale avec tant de complaisance les ressemblances que sa doctrine présente avec celle d'Augustin, il est bien difficile de ne pas admettre qu'il veut rassurer, par là, les esprits craintifs et faire preuve d'orthodoxie. Il se faisait, en effet, un devoir rigoureux de répondre aux attaques dirigées contre la pureté de sa foi, et l'on sait que sur son lit de mort il ne put se reprocher les luttes soutenues contre Arnauld, parce qu'il n'estimait pas convenable de rester insensible, quand on était taxé d'hérésie. Or quel meilleur moyen de se défendre, que de placer ses doctrines sous le couvert de l'évêque d'Hippone ? Comment qualifier d'hérétique l'enseignement du plus grand des Pères ? En faisant revivre les thèses trop oubliées du célèbre Docteur ne restait-il pas dans la meilleure tradition catholique ?

Ajoutons que Malebranche était franc et ne songeait nullement à tromper le public. S'il répète qu'il n'est qu'un disciple de l'évêque d'Hippone, c'est assurément pour qu'on le sache ; mais lui-même était persuadé de la vérité de ses assertions. Il est possible que son système comporte des conclusions qui eussent dû éloigner de sa confession religieuse ; ces conclusions il ne les a pas vues, ou, s'il les a vues, il les a chassées loin de son esprit comme de pernicieuses tentations. Malebranche voulut rester catholique ; et, s'il éprouve un si fréquent besoin de rappeler qu'il n'est que l'écho de la doctrine augustinienne, c'est peut-être pour se rassurer lui-même autant que pour tranquilliser le public. Quand des théologiens tels qu'Arnauld, Bossuet,

(1) Cousin. *Ouvrage cité*, lire dans l'introduction les lettres du P. André.

Digitized by Google

Fénelon, le taxaient publiquement et formellement d'hérésie, il est difficile d'admettre que dans son for intérieur il n'ait pas craint parfois qu'il en fut ainsi. En trouvant d'étroites analogies entre ses thèses et celles de l'évêque d'Hippone, il avait un excellent remède pour calmer ses appréhensions. Le Traité de la Nature et de la Grâce parut d'abord sans aucune citation de saint Augustin, mais, après les tempêtes soulevées par cet ouvrage, Malebranche fit des additions et joignit des éclaircissements qui en donnaient des pages entières (1). C'était la garantie de son repos extérieur et intérieur. « C'est moins dangereux, a-t-il écrit, de tomber dans une infinité d'erreurs de philosophie, faute de les examiner, que de tomber dans une seule hérésie, faute de se soumettre avec humilité à l'autorité de l'Eglise (2). » Malebranche, dont la vie entière fut un effort constant vers une union plus étroite avec Dieu, n'aurait pas consenti à compromettre son salut pour sauvegarder son système. Ses biographes nous apprennent, en effet, qu'il ne se contentait pas de citer saint Augustin dans ses livres, mais qu'il en faisait personnellement une étude approfondie. Confirmant par là qu'il tenait à rester réellement fidèle aux enseignements de ce Père. « Il supposait toujours les dogmes reçus dans l'Eglise catholique, nous dit Adry, surtout ceux de la grâce, qu'il avait bien étudié dans le concile de Trente et dans saint Augustin. Il avait beaucoup lu ce Père, malgré ce qu'en ont pensé et même dit ses adversaires ; mais comme il n'avait pas de certaines préventions, il n'y voyait point ce qu'ils voulaient qu'il y vit, et il y trouvait ce qu'ils appréhendaient d'y rencontrer, ne s'écartant jamais de ce qui est de foi (3). » Nous savons par le P. André que, même avant de s'occuper sérieusement de métaphysique, « il avait autrefois lu les ouvrages philosophiques de saint Augustin », où certaines questions « lui avaient paru mieux traitées et plus approfondies » que chez Descartes. Nous

(1) Cousin. *Ouvrage cité*. Introduction p. 152.

(2) *Recherche de la Vérité*, t. IV, ch. III, n° 3.

(3) Adry. *Mémoire imprimé à la fin de la Vie de Malebranche* par André, p. 405.

Digitized by Google

avons vu ailleurs qu'avant d'arrêter ses idées philosophiques et d'écrire la Recherche de la Vérité, il le relut attentivement. « Il le relut ; et, en effet, après une longue méditation il trouva que le Docteur de la grâce avait mieux connu l'esprit » que Descartes (1). Selon André, il aurait même borné ses efforts à concilier la métaphysique augustinienne avec la physique cartésienne. Nous ne nous arrêterons pas sur ce sujet, mais il importe d'expliquer d'une façon plus précise comment Malebranche, adversaire de l'autorité en philosophie, en est venu, semble-t-il, à faire une exception en faveur de l'évêque d'Hippone. Si sa métaphysique eût été purement rationnelle, il n'eût cru qu'à l'évidence qui pouvait accompagner les raisonnements d'Augustin, et jamais à sa parole, comme il l'a fait pour Descartes. Parce qu'elle est essentiellement religieuse, et parce qu'il n'a conçu la philosophie que comme un effort pour obtenir l'intelligence de sa foi, le dogme tient chez lui une place aussi importante que la raison. Or Malebranche a toujours déclaré que la théologie devait s'appuyer sur l'autorité et non sur l'évidence rationnelle. « Il faut distinguer les mystères de la foi des choses de la nature. Il faut se soumettre également à la foi et à l'évidence ; mais dans les choses de la foi il ne faut point chercher d'évidence (2). » Aussi est-il un partisan déclaré de l'érudition en théologie : « Dans les questions de la foi, ce n'est pas un défaut de chercher ce qu'en a cru par exemple saint Augustin ou un autre Père de l'Eglise, ni même de rechercher si saint Augustin a cru ce que croyaient ceux qui l'ont précédé ; parce que les choses de la foi ne s'apprennent que par la tradition et que la raison ne peut pas les découvrir. La croyance la plus ancienne étant la plus vraie, il faut tâcher de savoir quelle est celle des anciens ; et cela ne se peut qu'en examinant le sentiment de plusieurs personnes qui se sont suivies en différents temps (3). » En matière de théologie on doit aimer l'antiquité, parce que la vérité ne se trouve que

(1) André. *Ouvrage cité*, ch. I, p. 15.
(2) *Recherche de la Vérité*, L. 1, ch. III, n° 2.
(3) *Ibidem*, L. II, 2e partie, ch. V.

Digitized by Google

dans l'antiquité. Le meilleur moyen de convertir les hérétiques n'est pas de les accoutumer à faire usage de leur esprit, mais de les obliger à se défier d'eux-mêmes et à recourir à l'infaillible autorité de l'Eglise (1). Et puisque chez Malebranche le dogme est un élément indispensable de la métaphysique, il en résulte que l'autorité y tient une place nécessaire. Si c'est à la raison qu'il demande d'expliquer le dogme, c'est à l'autorité qu'il demande de l'établir. Les citations nombreuses qu'il fait de l'Ecriture ou de saint Augustin ont donc une raison d'être ; elles prouvent les croyances dont il va s'efforcer par la suite d'obtenir l'intelligence. Mais pourquoi Malebranche cite-t-il saint Augustin de préférence à tout autre Père ? Si l'on excepte l'Ecriture, dont les citations sont au moins quatre fois plus nombreuses que celles d'Augustin, il est indéniable que les autres Pères tiennent peu de place à côté de lui. Saint Thomas est cité quatre ou cinq fois, saint Bernard et saint Grégoire également, saint Anselme, saint Jérôme, saint Prosper, saint Hilaire, saint Basile, saint Anathase, une ou deux fois. Puis c'est dans saint Augustin seulement que Malebranche prétend avoir épuisé l'idée première de ses grandes théories métaphysiques, et s'il rappelle les autres c'est pour montrer qu'il n'était pas seul à penser de telle ou telle façon. Cet exclusivisme, si l'on peut user de ce terme, se comprend facilement lorsqu'on remarque à quelle école se rattache notre philosophe.) Il n'est ni scolastique, ni moliniste, ni janséniste ; il se rattache à un groupe désormais bien effacé dans l'Eglise catholique, celui des mystiques. Avec les Bonnaventure, les Suso, les Tauler, les Jean de la Croix, les Thérèse il est surtout préoccupé des rapports de l'âme avec son créateur et des moyens d'atteindre à cette union divine, qui doit nous procurer la perfection et le bonheur. La théologie scolastique lui parut dès l'abord se réduire à « un amas confus d'opinions humaines, de questions badines, de puérilités, de chicanes, de raisonnements à perte de vue pour prouver les mystères incompré-

(1) *Ibidem*, 1re part. ch. II, no 3, 4.

Digitized by Google

hensibles ; tout cela sans ordre, sans principes, sans liaison des vérités entre elles (1). » Il ne reviendra jamais de cette impression première et négligera, dès qu'il sera libre, l'étude de la théologie dogmatique. Quant au jansénisme, on sait qu'après lui avoir accordé ses sympathies il en deviendra l'irréductible adversaire. Mais l'école mystique, dont le fondateur de l'oratoire fut un des principaux représentants au XVIIIe siècle, s'inspirait surtout de l'évêque d'Hippone. Car la sècheresse ergoteuse des docteurs scolastiques n'était guère propre à satisfaire des âmes assoiffées d'absolu ; elles préféraient l'idéalisme ardent d'Augustin. « L'esprit du platonisme comme une flamme mal étouffée, écrit Saisset, n'a cessé de vivre et de rayonner à travers tout le moyen âge (2). » C'est par les mystiques surtout qu'il a continué de vivre dans le catholicisme, et c'est chez eux que nous le retrouverons au XVIIe siècle. L'inspiration platonicienne est très sensible chez le cardinal de Bérulle ; et cette inspiration il ne cache pas qu'il l'a puisée dans les écrits de l'évêque d'Hippone (3). Et puisque la métaphysique de Malebranche consiste essentiellement dans une intellectualisation de la théologie mystique, on ne s'étonnera pas qu'il fasse, très grande, la place de celui qui symbolise à ses yeux le mysticisme chrétien.

Ajoutons que les idées régnantes alors, dans la plupart des milieux ecclésiastiques et spécialement à l'Oratoire, devaient le conduire à s'inspirer d'Augustin plutôt que de tout autre Père. Nous savons, en effet, qu'il était de tous le plus universellement admiré au XVIIe siècle ; les jansénistes ne juraient que par lui, Bossuet et les modérés lui accordaient sans hésitations le premier rang, parmi les Docteurs catholiques ; enfin les jésuites eux-mêmes n'osaient le critiquer ouvertement. Saint Thomas n'avait pas la prééminence qu'on lui accorde aujourd'hui, et Bossuet, un scolastique pourtant, ne voyait en lui qu'un disciple de l'évêque d'Hippone. L'attachement spécial que le cardinal de Bérulle

(1) André. *Vie de Malebranche*, ch. 1, p. 6.
(2) Saisset. *Préface à une traduction de la Cité de Dieu.*
(3) Cardinal de Berulle. *Œuvres complètes publiées par Migne.*

Digitized by Google

eût toujours pour les doctrines augustiniennes avait encore contribué, dans le milieu particulier où vivait Malebranche, à orienter les esprits dans ce sens. L'Oratoire sera, au XVIIe siècle l'un des principaux soutiens de l'augustianisme en France. Si notre philosophe voulait désarmer les théologiens, il ne pouvait donc se placer sous une meilleure égide que sous celle du premier des Docteurs ; et s'il voulait rassurer sa propre conscience, il ne pouvait trouver un représentant plus sûr de la tradition catholique.

C'est donc en toute bonne foi qu'il s'est proclamé disciple de saint Augustin et héritier fidèle de son esprit ; nous ne pouvons mettre en doute sa franchise. Ne s'est-il pas trompé ? Est-il resté, comme il le croit, fidèle à l'enseignement de l'évêque d'Hippone ? Ses adversaires n'avaient-ils pas raison de penser le contraire ? Et, s'il doit vraiment quelque chose à saint Augustin, que lui doit-il ? Tels sont les problèmes qui s'imposeraient aux historiens de Malebranche. On a fortement critiqué, dans ces derniers temps, ce genre de recherches et l'on a trouvé bien artificielles ces déterminations d'influences ou ces filiations prétendues de philosophe à philosophe. Nous n'y contredirons pas ; mais nous croyons bon de faire remarquer que, dans le cas présent, le problème n'est plus aussi artificiel, puisque c'est Malebranche lui-même qui nous invite à le poser. Ils sont rares les philosophes qui prétendent n'avoir fait que reproduire ou développer les opinions d'autrui ; et, comme la vanité conseille plutôt de prétendre à l'originalité, on les croit sans peine. Or Malebranche répète sans cesse qu'il n'est qu'un disciple, et beaucoup refusent de le croire. Dans ces conditions, n'est-il pas légitime de chercher à résoudre un problème qui s'impose nécessairement à l'attention du commentateur ?

Nous pouvons réduire à huit les thèses où Malebranche déclare qu'il s'inspire de saint Augustin.

1° C'est d'après son exemple, et suivant les conseils répandus dans ses écrits, qu'il aurait entrepris de rendre intelligibles ses

Digitized by Google

croyances religieuses. C'est la question de la méthode et des rapports de la théologie avec la philosophie ;

2° Il lui devrait l'inspiration première et même l'essentiel de sa théorie des idées et de la vision en Dieu ;

3° Les thèses sur l'occasionalisme et l'universelle action de Dieu lui semblent aussi faire revivre la doctrine trop oubliée d'Augustin ;

4° Il lui emprunte encore, croit-il, le fond de ses doctrines morales, sa notion de l'ordre et de l'amour divin ;

5° La conception mystique de l'union à Dieu serait directement puisée dans ses écrits ;

6° De même ses idées sur la purification rendue nécessaire par la faute originelle et les péchés actuels ;

7° Il aurait fait revivre la vraie doctrine d'Augustin sur la prédestination et la grâce ;

8° Enfin, c'est d'après ses principes qu'il jugerait des rapports qui doivent exister entre l'amour de nous-même et l'amour de Dieu.

Malebranche cite encore l'évêque d'Hippone en d'autres occasions, mais ou bien la question traitée alors est de peu d'intérêt, ou bien l'auteur ne prétend pas s'inspirer directement des écrits augustiniens. C'est ainsi qu'il s'y réfère par trois fois touchant la distinction de l'âme et du corps. Au chapitre 10 du livre 1 de la Recherche de la Vérité, il renvoie une première fois au chapitre 10 du livre de la Trinité, et aux chapitres 4 et 14 du livre de la Quantité de l'âme ; puis, au chapitre 12 du même livre, il déclare que sa doctrine sur la distinction de la pensée et de l'étendue suppose la lecture préalable de Descartes ou de saint Augustin. Enfin, dans le premier Entret. sur la métaphysique n° 1, il renvoie en note à la Cité de Dieu livre 11, chapitre 26 au sujet de la fameuse phrase : je pense donc je suis. Mais, dans ce cas particulier, Malebranche s'en réfère à Descartes plus souvent encore qu'à saint Augustin ; puis, selon la remarque de Pascal, si Augustin a pu dire douze cent ans avant Descartes : je pense donc je suis, cette phrase n'avait pas chez lui le même sens que chez

Digitized by Google

Descartes ; elle n'est pas devenue pour lui le « principe ferme et soutenu d'une physique entière (1). » Et, comme il est manifeste que Malebranche lui donne le même sens que Descartes, nous croyons qu'il ne serait pas juste d'attribuer à saint Augustin une doctrine de notre philosophe a, primitivement, puisée chez Descartes.

Au sujet de l'âme des bêtes, Malebranche a rappelé par trois fois les sentiments de l'évêque d'Hippone. Au chapitre 7 de la Recherche de la Vérité, il reconnaît que saint Augustin croyait à l'âme des bêtes, et renvoie au chapitre 23 du De anima et ejus origine, ainsi qu'au De quantitate animæ. Dans le 15e Eclaircissement à la Recherche, il admet qu'il a parlé selon les préjugés ; c'est faute d'avoir spécialement réfléchi à cette question, cer cette doctrine était contraire à ses principes ; il renvoie, comme preuve, au 6e volume de la Philosophie chrétienne d'Ambroise Victor, et indique en note quelques-uns des principes augustiniens qui obligent à dire que les bêtes n'ont pas d'âme. Au n. 25 des Réflexions sur la prémotion physique, il répète ce qu'il a déjà dit dans le 10e Eclaircissement. Puisque Malebranche lui-même reconnaît qu'Augustin a cru, quoique par manque de réflexion, à l'âme des bêtes, on comprendra que sur cette question nous gardions le silence.

Sur la nature du désordre survenu dans l'homme, à la suite du péché originel, nous ne pouvons rien dire non plus, puisque nulle part Malebranche ne s'appuie sur Augustin. Peut-être ses conceptions s'inspirent-elles des écrits de ce Père touchant la grâce prévenante et la délectation spirituelle ; mais de simples suppositions ne suffisent pas, quand il s'agit d'une question aussi délicate que celle d'une filiation intellectuelle. Au sujet de la transmission du péché originel, notre philosophe renvoie, dans le 4e Entretien des Conversations chrétiennes, au livre Contre Julien livre 5, chapitres 14 et 24, et livre 6, chapitres 7 à 18 ; puis au livre Des Noces, livre 1 chapitre 19 et livre 2 chapitre 34 ;

(1) Pascal. *De l'art de persuader.* Edition Brunschvig, p. 192, 193.

Digitized by Google

mais c'est la seule citation concernant ce problème. Et, comme la doctrine de Saint Augustin diffère beaucoup de celle de Malebranche, ne nous attardons pas à chercher des rapprochements que l'auteur ne voulait point établir.

Touchant la question si importante de la providence et de l'optimisme nous devons encore garder le silence, car Malebranche l'appuie de nombreux textes de l'Ecriture, sans citer saint Augustin. La chose peut paraître étrange, mais notre phylosophe n'a jamais prétendu trouver chez l'évêque d'Hippone la croyance aux voies générales et à la perfection de notre univers, du moins en ce qui concerne l'action ordinaire de la providence. Il répète souvent, dans les additions et les éclaircissements au Traité de la Nature et de la Grâce, puis dans les Réflexions sur la prémotion physique que Dieu n'agit pas par caprice mais selon la justice et la sagesse ; et, à cette occasion, il rappelle maints passages des écrits augustiniens. Peut-être a-t-il puisé là l'idée première de sa doctrine de la providence ? Remarquons que tous les textes allégués concernent la distribution de la grâce où les motifs de la prédestination.

Il est d'autres questions très secondaires, où notre philosophe s'en réfère à l'évêque d'Hippone. Dans la seconde partie du Traité de Morale, par exemple chapitre 10, n. 15 il se plaint avec lui qu'on ne cherche pas à rendre les enfants raisonnables, pour en faire des habitants de la cité sainte ; et au chapitre 11, n. 4 il estime, à sa suite, que le péché a introduit dans le monde les différences sociales. Mais nous avons limité nos remarques, aux thèses fondamentales, et, dans ces thèses fondamentales, à celles que Malebranche lui-même prétend inspirées d'Augustin.

L. Barbedette.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

S. RADHAKRISHNAN. — *Indian Philosophy*, vol. I, 8°, p. 648, London, Allen and Unvin, 1923.

Le livre de M. Radhakrishnan se propose d'étudier l'évolution de la pensée hindoue depuis ses origines lointaines jusqu'à ces productions les plus récentes. Dans l'histoire de cette pensée, M. Radhakrishnan distingue quatre étapes ou périodes bien déterminées : 1) la période védique, embrassant les *Véda's* et les *Upaniṣad's* (de 1500 à 600 avant J.-C.) ; 2) la période épique, se plaçant entre les *Véda's* et la formation des écoles philosophiques proprement dites, les *darśana's* (de 600 avant J.-C. jusqu'à 200 après) ; 3) la période des *saha's* ou celle des textes philosophiques fondamentaux (200 après J.-C.) ; et 4) la période scolastique ou celle des commentateurs. Remarquons de suite combien cette classification est, au fond, arbitraire et factice : elle n'est, en effet, ni chronologique ni systématique, puisque d'une part elle classe en une seule période des textes aussi différents que les *Védas's* et les *Upaniṣad's* et que d'autre part, elle sépare l'une de l'autre la période des « *sûtras* de celle des commentaires qui n'en sont pas séparables du point de vue systématique et qui, chronologiquement, appartiennent aux mêmes époques. D'ailleurs M. Radhakrishnan ne suit pas sa propre division. Ainsi, dans ce premier volume qui ne devait traiter que des deux premières périodes il donne un exposé — beaucoup trop rapide à notre avis — des doctrines bouddhistes et jaïnas.

Digitized by Google

M. Radhakrishnan s'efforce de rapprocher les doctrines qu'il étudie des conceptions philosophiques occidentales, tout en insistant, d'autre part, sur le caractère absolument indépendant de la pensée hindoue qui n'aurait, selon lui, subie aucune influence étrangère au cours de son histoire millénaire. Nous ne croyons pas pouvoir partager cette dernière opinion de l'auteur. Tout, au contraire, semble indiquer que les rapports entre l'Inde et le monde hellénique (sans parler du monde iranien) ont été beaucoup plus fréquents et l'influence réciproque beaucoup plus profonde que l'on ne se l'imaginait il y a quelque temps. Tel est aussi, pour ne point en citer d'autres, l'avis de MM. Sylvain Lévy et Reizenstein. Quant à la méthode de rapprochement, qui est parfaitement légitime en elle-même, elle conduit notre auteur à présenter les doctrines qu'il expose sous un jour un peu tendancieux. Ainsi il est assez difficile d'admettre que la pensée hindoue soit essentiellement «un idéalisme moniste» (p. 31). Ce fut, on le sait bien, l'interprétation de Denssen. Mais on sait bien aussi combien la pensée hindoue est plus riche et plus variée, et combien, même en ce qui concerne *Śankara* et les *Upaniṣad's* cette définition est loin d'en exprimer exactement l'essence. Il n'est pas tout à fait juste, non plus, de parler du caractère « critique » de la philosophie hindoue, de son indépendance vis à vis de la science et de la religion. En fait il n'y a jamais eu, aux Indes, de « science » dans notre sens du terme, et quant à la religion, la philosophie ne s'y opposait parfois que parce qu'elle prétendait la remplacer comme une forme supérieure de vie religieuse.

La méthode de rapprochement dont nous venons de parler conduit M. Radhakrishnan à des interprétations qu'il est difficile de caractériser autrement qu'en les appelant fantaisistes. Ainsi p. 101, p. 141, p. 154 suivant, il est vrai, sans toujours l'admettre cependant, les interprétations de Leussen, de Schopenhauer et de *Śankara* M. Radhakrishnan, dans les hymnes les plus primitifs des *Védas* retrouve la déduction fichtéenne du Moi et du Non-Moi, et dans les textes des *Upaniṣad's* l'idéalisme de Kant et de Schopenhauer. Ces interprétations ne sont nullement des cas isolés : p. 342, 359, 379 Bouddha est comparé à Kant et voudrait, comme ce dernier, établir une « religion dans les limites de la raison pure ; à la page 467 la doctrine de Bouddha est rapprochée de celle de Berkeley. M. Radhakrishnan semble ne pas être chez soi dans l'histoire de la philosophie occidentale

Digitized by Google

et son étude s'en ressent. On pourrait reprocher à l'auteur — en restant cette fois ci sur le terrain des Indes — de négliger certains courants spirituels d'une importance certaine, tel p. e. le Joga ; de reculer outre mesure la date des *Upaniṣads* qu'il estime pré-bouddhiques dans leurs presque totalité de ne point distinguer suffisamment entre les différentes écoles et les différentes étapes du jaïnisme ; de vouloir trouver dans les poèmes épiques une « conception du monde » et aussi d'y retrouver le védantisme.

M. Radhakrishnan n'a pas atteint le but qu'il s'était proposé. Son livre, qui devait décrire l'évolution de la pensée hindoue et nous la rendre accessible en la rapprochant d'une pensée qui nous est familière ne remplit aucune de ces deux tâches. Il sera certainement consulté avec profit par tous les orientalistes, car il contient beaucoup de faits et beaucoup d'idées. Mais le profane fera bien de ne pas se fier à lui entièrement.

A. K.

FRANZ CUMONT. — *Fouilles de Doura-Europos (1922-1923)*, avec un appendice sur le céramique de Doura par M. et Mme Félix Massoul (*Bibliothèque archéol. et histor. du Service des Antiquités de Syrie*, t. IX). Un vol. in-4° de LXVIII et 533 pages et un atlas de CXXIV planches. Paris, Paul Geuthner, 1926.

Dans le bel ouvrage que M. Cumont a consacré aux fouilles de Salahiyé sur l'Euphrate, site qu'il a pu identifier avec la ville de Doura devenue, après Alexandre, colonie macédonienne sous le nom d'Europos, on trouvera deux importants chapitres consacrés aux cultes locaux.

D'abord le chap. II décrivant le temple des dieux palmyréniens et ses peintures, qui nous montrent le culte en action, puis le chap. III concernant le temple d'Artémis et ses sculptures. Le premier de ces sanctuaires a été ainsi dénommé parce que tout y signale le culte des dieux de la métropole du désert. Notamment, un des murs est orné d'une scène peinte d'un singulier intérêt, dont M. Cumont présente une belle planche en couleur appuyée, pour les détails, par des planches en noir.

Au centre est placé un *thymiatérion* sur lequel un officier, debout et tête nue, dépose des grains d'encens. Une inscription donne son

Digitized by Google

nom et son titre : *Iul(ius) Terentius trib(unus)*. Derrière lui, sur le côté, se presse la troupe, officiers en tête ; près de lui, un prêtre indigène Themès, fils de Mokimos, tient de la main gauche une fleur et un bouquet de brindilles.

De l'autre côté de l'autel est le porte-enseigne et, derrière le drapeau, sont rangées les statues des divinités. On crut tout d'abord — car M. Breasted, qui a le premier révélé cette peinture, n'avait pu reconnaître l'ensemble de la scène — qu'on était en présence de la statue de l'empereur. M. Clermont-Ganneau devina qu'il s'agissait de divinités palmyréniennes en costume militaire et M. Cumont précise que Beelsamin se dresse au centre tenant le globe céleste et ayant à ses côtés Yarhibol et Aglibol. En dessous sont assises la Tyché de Palmyre et la Tyché de Doura identifiées par des inscriptions grecques. Cette dernière domine un nageur barbu, qui figure l'Euphrate, et elle pose la main gauche sur la tête d'un enfant nu, vraisemblablement Europos.

Dans une salle latérale (p. 122), M. Cumont a dégagé une autre peinture représentant un sacrifice à cinq dieux palmyréniens. D'autre part, les graffites, soigneusement relevés dans le temple, « ne laissent aucun doute sur les divinités qui y étaient adorées. A côté de Zeus *mégistos* ou *kallinikos*, c'est-à-dire Bêl (inscr. 17, 25), on y trouve mentionnés Iarhibolos, Aglibolos (inscr. 12) et Athéna, qui représente Allath (inscr. 25) ; un proscynème palmyrénien (inscr. 10) y ajoute Arsou et Godlat (?). C'est donc aux dieux de la capitale du désert que le sanctuaire était consacré, et, nous l'avons dit (p. 37), il fut probablement dès l'origine et resta jusqu'à la fin la chapelle des archers palmyréniens qui tenaient garnison à Doura (p. 40). »

Tout cela est parfaitement dit et observé ; nous ne ferons qu'une réserve sur le mot « dès l'origine ». Les Palmyréniens ne nous paraissent ici que des occupants tardifs, car le temple de Bel devait exister à Doura bien avant qu'ils aient étendu leur domination sur le pays.

Nous ressentons, en effet, une impression d'archaïsme devant la plus surprenante des scènes peintes de Doura que M. Breasted a, par bonheur, pu photographier en couleurs au printemps de 1920 et qu'il a publiée dès 1922 (1). On y voit tout une famille, celle de

(1) *Syria*, 1922, pl. XXXVIII et suiv. Depuis, la fresque a été mutilée par les nomades.

Digitized by Google

Konon, prendre part au sacrifice. Deux prêtres, haute mitre en tête, vêtus de blanc et les pieds nus, officient. Devant l'un d'eux se dresse l'autel à parfums dont M. Cumont relève la ressemblance avec les autels portatifs des monuments assyro-babyloniens. Devant l'autre prêtre est placé un vase élancé, rempli d'eau dans laquelle le célébrant plonge de la main droite un rameau d'une plante à tige droite garnie de feuilles lancéolées. Ce vase est la survivance du vase sumérien dans lequel plongent des rameaux sur lesquels se pratique la libation d'eau. Le vase de Doura est, il est vrai, d'aspect plus compliqué avec ses trois renflements superposés et ses cannelures, mais une autre fresque (tableau II) conserve un modèle plus simple. Il n'est pas jusqu'aux palmes tenues par les assistants qui ne se retrouvent sur les stèles sumériennes, notamment sur les stèles de Goudéa.

Ce sont là des détails, dira-t-on, mais ils nous servent à introduire l'argument décisif qui est fourni par le plan même du temple (pl. XXV). M. Cumont a bien reconnu son caractère oriental puisqu'il le qualifie de « purement sémitique » (p. 34), définition qui est précisée en ce qu'il compare le naos du temple de Doura au naos de l'*E-Makh* de Babylone. Mais comme son nom l'indique, l'*E-Makh* était un temple sumérien.

Le temple sumérien — ainsi que le confirment les récentes découvertes d'Our, — se compose essentiellement d'une cour extérieure, à laquelle succède une cour intérieure d'où l'on passait dans le pronaos, plus large que profond, et dans le naos de forme semblable et d'ailleurs de dimensions assez réduites. Or, tous ces éléments, avec leurs particularités, se retrouvent dans le plan du temple des dieux palmyréniens (pl. XXV). Celui-ci conserve à ce point la tradition sumérienne qu'on peut se demander s'il n'est pas plus ancien que l'installation des Macédoniens à Doura. Lorsque ces derniers tracèrent l'enceinte, ils ne manquèrent pas d'y englober le sanctuaire de Bel, mais la disposition du terrain semble les avoir obligés à serrer de près la muraille du temple. Le sanctuaire fait à ce point corps avec le rempart que M. Cumont en a déduit que le temple avait été élevé à l'usage des archers palmyréniens. S'il s'agissait d'une simple chapelle, on pourrait l'admettre ; mais l'édifice avec ses deux cours et ses annexes est trop important, son personnel de prêtres trop nombreux pour qu'on puisse accepter cette hypothèse.

En tout cas, on doit reconnaître que les Palmyréniens, à basse

Digitized by Google

époque, n'auraient pas construit un temple sur un tel plan ; il faut donc l'attribuer aux gens de Doura qui, depuis une très haute époque, avec tout le pays environnant, ont subi fortement l'influence de la Chaldée (1). Des fouilles dans le sous-sol du temple pourraient apporter des lumières sur ce point. Sans essayer de pousser trop loin la conjecture et pour s'en tenir aux faits acquis, il n'est pas douteux que le Zeus vénéré dans ce temple est, comme l'a reconnu M. Cumont, le dieu Bel. On peut ajouter, d'après les constatations faites plus haut, que c'était le Bel de Babylone, autrement dit Mardouk, auquel l'épithète de *kallinikos* convient parfaitement. Nous ne pouvons dire, si ce Bel a supplanté une ancienne divinité du pays de Tirqa dont Doura faisait partie, mais c'est fort probable (2).

La constatation du culte de Bel à Doura, dès une époque relativement ancienne, nous permet de comprendre par quelle voie ce dieu a pénétré à Palmyre où on lui a élevé le temple le plus important de la ville. Cela nous explique aussi la disposition, assez surprenante à première vue, de ce grand sanctuaire. Nous ne parlons pas de la vaste enceinte qui est du meilleur type sémitique (Damas, Boetocécé, Jérusalem, Hébron), mais du naos lui-même sans autre exemple, même à Palmyre, avec sa forme oblongue. Cette disposition a été déterminée par un compromis entre le naos de type grec et la cella sumérienne. En même temps, le Bel de Babylone semble avoir emprunté le costume militaire et les attributs de Baalsamim ou maître des cieux sémitique, devenu Beelsamin dans la langue araméenne qu'on parlait de l'Oronte à l'Euphrate. On comprend avec quelle facilité, lorsque, à la suite des défaillances des rois séleucides, Palmyre étendit sa domination sur Doura, celle-ci accueillit dans son vieux temple de Bel les autres dieux palmyréniens. Ainsi Doura recevait plus qu'elle n'avait donné. C'est cette alliance des cultes, allant jusqu'à la communauté, que le peintre a voulu commenter dans le sacrifice du tribun militaire, en figurant les deux Tychés au-dessous des trois dieux, debout sur leur socle. A notre avis, il faut donc reconnaître le Bel

(1) Les listes dynastiques comptent parmi les dynasties sumériennes la dynastie de Mari, c'est-à-dire de la région envisagée.

(2) Il ne faut pas oublier qu'à la chute de la première dynastie babylonienne, la statue de Bel-Mardouk fut emmenée de Babylone au pays de Hana sur l'Euphrate (Ana) qui devint ainsi un centre du culte.

Digitized by Google

de Doura, mis à la mode palmyrénienne, dans le principal des dieux figurés à la fresque sur les murs du temple.

Ce ne sont pas les seules preuves de la vogue des cultes sumériens à Doura. Dans la grande fresque qui groupe, en vue du sacrifice, la famille de Konon, figure une femme assise, richement parée, qui porte le nom de Bithnanaïa. Ce nom (1) atteste la survivance à Doura du culte de la déesse sumérienne Nanai, déesse d'Ourouk sur laquelle M. Cumont a groupé maint renseignement. Ajoutons un trait qui permet de mesurer la persistance de ces cultes : la statue de Nanai, qui fut enlevée d'Ourouk et transportée à Suse par Koudour-Nakhounté I, se vit replacer dans son sanctuaire, seize siècles après, grâce au zèle pieux d'Assourbanipal. Sans doute, à son retour d'exil, ne trouva-t-elle d'autre changement, dans son naos, que la figure de son prêtre.

Nanai était en grand honneur à Doura si l'on en juge par l'importance du temple d'Artémis, nom sous lequel M. Cumont a reconnu, rajeunie par le vocable grec, la vieille déesse sumérienne. Le plan de cet Artémision oriental n'apparaît pas encore en entier ; mais les vestiges mis au jour ont permis à M. Cumont de reconnaître « que les modèles dont se sont inspirés les architectes ne doivent pas être cherchés en Occident, mais dans la vallée de l'Euphrate. » Ici, aussi, des fouilles dans le sous-sol pourraient être singulièrement fructueuses et nous reporter d'un coup dans la haute antiquité.

Nous avons signalé les faits principaux d'histoire religieuse qu'apportent les découvertes de Doura-Europos, par ailleurs encore si remarquables : nous ne pouvons insister sur maint détail typique, bien mis en valeur par le savant commentaire. Tel le *théatron* sacré et l'*odéon* en forme d'hémicycle, adjoints au temple d'Artémis, tels aussi quelques morceaux de sculpture dont le plus notable est une statuette acéphale d'Aphrodite à la tortue, exécutée à Sidon ou à Antioche d'après un modèle que M. Cumont fait remonter à Phidias. Le chapitre des inscriptions grecques et sémitiques est particulièrement riche en renseignemeents de tout ordre.

La position de Doura, au carrefour de deux routes qui mènent de Chaldée en Syrie, explique les apports religieux divers qu'on y

(1) Ce nom nous paraît s'expliquer non par un arabisme, mais par la survivance de l'ancienne prononciation attestée par l'assyrien Bi-it-ti-Dagan, dans Bauer, *Die Ostkanaanaeer*, p. 7.

Digitized by Google

relève et qui donnent tant d'intérêt aux recherches sur ce site. La publication de M. Cumont en révèle l'importance et nous ne doutons pas qu'elle n'incite à continuer d'aussi heureuses recherches.

René Dussaud.

MAURICE GOGUEL. — *Introduction au Nouveau Testament*, tome IV, deuxième partie. Les épîtres pauliniennes, deuxième partie, Paris, Leroux, 1926.

Ce nouveau livre de M. Goguel étudie les épîtres aux Corinthiens, aux Galates, aux Romains, aux Colossiens, à Philémon, aux Ephésiens et les épîtres pastorales. On y retrouve la même information abondante que dans les livres précédents et aussi la même prudence dans les jugements.

Les deux épîtres aux Corinthiens contiennent en réalité six lettres écrites par Paul à diverses époques de sa vie. L'épître aux Galates est entièrement authentique. Authentique aussi est l'épître aux Romains, sauf pourtant la doxologie XVI, 25-27 qui est d'inspiration marcionite. L'origine paulinienne de l'épître aux Colossiens et du billet à Philémon ne soulève aucune difficulté sérieuse. L'épître aux Ephésiens qui, en toute hypothèse, est antérieure à 90, a probablement pour auteur le compagnon de Paul Tychique qui l'a écrite en utilisant largement l'épître aux Colossiens. Quant aux épîtres pastorales, elles ne peuvent émaner de Paul. Mais elles sont attestées par les épîtres ignatiennes. Leur composition se place donc, au plus tard, aux environs de 110, mais plus probablement entre 90 et 100.

L'auteur (p. 309) dit que Delafosse « a reconnu le caractère marcionite [de la doxologie finale de l'épître aux Romains] sans connaître les théories maintes fois déjà professées sur ce point ». Dans la dissertation à laquelle cette note fait allusion, Delafosse s'efforce, en effet, de démontrer le caractère marcionite de ladite doxologie. Mais il prouve en même temps que ce morceau marcionite est interpolé d'une addition catholique qui le rend aujourd'hui incohérent. C'est cette interpolation catholique et non l'origine marcionite de la doxologie qu'il croyait avoir été le premier à découvrir. En réalité la découverte avait été faite peu auparavant par Harnack, et Delafosse l'ayant su, l'a dit. Mais il a été le premier à donner du fait une

Digitized by Google

démonstration en règle. M. Goguel ne mentionne ni la découverte de Harnack ni la dissertation dont je parle en ce moment.

D'une manière générale il rejette les études de Delafosse sur l'épître aux Romains et sur la première épître aux Corinthiens ; et il renvoie le lecteur à une réfutation qu'il a publiée dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. Sa réfutation qui est très courtoise, me paraît très peu concluante. En tout cas, même si l'on rejette les solutions de Delafosse, les questions qu'il a soulevées retiendront, je crois, désormais l'attention. Et voici venir le temps où l'on admirera la sérénité avec laquelle l'école classique a jusqu'ici passé devant les problèmes sans les voir. En somme le livre de M. Goguel ferme très honorablement la porte du passé ; mais il n'ouvre pas celle de l'avenir.

H. DELAFOSSE.

VAN DEN BERGH. — *La littérature chrétienne primitive*, 235 p. Paris, Rieder.

M. Van den Bergh, qui a déjà publié plusieurs études en allemand et en anglais, initie dans ce livre les lecteurs de langue française à la littérature chrétienne qui va des origines à saint Irénée. On avait jusqu'ici des manuels consacrés à l'étude du Nouveau Testament, c'est-à-dire à l'étude des vingt-sept livres que les diverses églises chrétiennes tiennent pour inspirés. On avait également des manuels de patrologie débutant, tantôt par l'épître de Clément Romain, tantôt par la Didachè. Mais un livre français correspondant au tome premier de la *Chronologie* de Harnack, c'est-à-dire associant les livres canoniques aux premiers produits de la littérature chrétienne, nous manquait jusqu'ici. Aujourd'hui cette lacune est comblée. Désormais, quand on voudra se renseigner sur les problèmes littéraires que soulève l'étude des deux premiers siècles chrétiens, on n'aura plus besoin d'aller au-delà du Rhin, on n'aura qu'à consulter le petit livre de M. Van den Bergh.

L'auteur déclare appartenir à l'école radicale. Ce n'est pas ici qu'on l'en blâmera. L'école « libérale » a eu, en son temps, le grand mérite de reviser les solutions admises par les apologistes et d'en montrer la faiblesse. On ne saurait donc trop la remercier des éminents

Digitized by Google

services qu'elle a rendus. Mais beaucoup de ses solutions n'ont pas tenu devant un examen approfondi. Son insuffisance est manifeste. On doit donc recueillir avec sympathie les propositions de l'école radicale, quitte à les soumettre à leur tour au crible de la critique.

M. V. d. B. estime que Matthieu a utilisé plusieurs sources et, à l'appui de ce sentiment, il signale dans le premier évangile diverses contradictions, notamment les suivantes : Jésus descend de David. Néanmoins il a été conçu du Saint-Esprit, lequel ne descend sur lui qu'à son baptême. Jean-Baptiste connaît la condition de Jésus et, plus tard, ne la connaît pas encore. Le discours de la montagne s'adresse aux disciples, mais plus loin au peuple. Jésus est reconnu comme Christ pour la première fois par l'apôtre Pierre dans l'entretien de Césarée de Philippe ; ce qui n'empêche que, plusieurs fois déjà auparavant, il a été considéré comme tel. — « Marc peint un Christ spirituel. Afin d'y remédier il lui attribue des sentiments humains, pour qu'il ne soit pas complètement abstrait de l'humanité ». — Chez lui « Jésus n'appartient pas tant au peuple juif qu'à l'humanité toute entière... Constamment nous retrouvons ce point de vue si large. Toute la période de Samarie nous le rappelle ; car il ne faut pas perdre de vue que les Samaritains sont le symbole du monde païen ». — L'épître de Jacques, a été écrite vers 130 ou 140. Cette date approximative est aussi celle de la première épître de Pierre. Quant à la seconde épître elle se place aux environs de 170, tandis que l'épître de Jude remonte aux environs de 150. L'apocalypse a été publiée vers 140.

Le livre de M. V. d. B. est écrit avec concision, ce qui lui permet, malgré son petit volume, de fournir de nombreux renseignements. Il sera le compagnon obligé de tous ceux qui s'occupent des origines chrétiennes.

H. Delafosse.

AMBROGIO DONNINI. — *Ippolito di Roma.* — Polemiche teologiche e controversie disciplinari nelle Chiesa di Roma algli inizi del IIIe Secolo. Roma, Libreria di Cultura, 1925, in-8°, de 200 p. (Collection ΓΡΑΦΗ, n° 5).

L'intérêt principal de ce livre tient à la volonté de son auteur de faire exclusivement œuvre d'histoire et d'écarter toute préoccupation

Digitized by Google

de pure théologie. Il est sûr qu'Hippolyte a beaucoup souffert des théologiens, qui ont cherché à le *reconstruire* en fonction d'opinions qui lui étaient, selon toute apparence, parfaitement étrangères. C'est le personnage lui-même que M. Donnini a considéré et c'est dans son ambiance réelle, dans sa vie concrète, qu'il a cherché à le saisir et à le fixer. C'est pourquoi son étude commence par deux descriptions de *milieux* : le milieu païen à Rome sous les Sevère, et le milieu païen, la communauté romaine, au commencement du IIIe siècle. Tableaux intéressants, entre lesquels le personnage considéré prendrait bien sa place, si nous étions vraiment en état de la lui fixer avec exactitude.

Par malheur Hippolyte est à la fois très célèbre et mal connu. Les documents nous manquent qui nous rendraient sa personne familière et son rôle pleinement intelligible. M. Donnini gémit, à juste titre, sur la perte de tant d'écrits d'Hippolyte lui-même et de ses contemporains, qui nous seraient aujourd'hui bien précieux. Il montre la cause principale de leur infortune dans le sentiment qu'a eu l'Eglise de leur inutilité ou de leur inopportunité ; elle s'est toujours montrée fort diligente pour se débarrasser d'*impedimenta* de ce genre. En ce qui touche spécialement à l'œuvre d'Hippolyte, l'épuration qu'elle a subie pourrait bien être sortie de préoccupations assez différentes : quand l'illustre écrivain a communément passé pour un saint, des zélateurs déplorablement empressés ont pensé servir sa mémoire en la soulageant de quelques traités compromettants. Et l'orthodoxie romaine n'aura pas manqué d'agir dans le même sens, avec une complaisance égale, pour ôter de son chemin des ronces qui l'importunaient.

M. Donnini a tiré le meilleur parti possible d'une documentation déficiente et il a rattaché son exposé aux trois grandes séries de polémiques qui agitent, au début du IIIe siècle, la communauté chrétienne de la Ville : eschatologiques, théologiques, disciplinaires. Une étude spéciale est consacrée aux *Philosophumena* et à la question du *Syntagma*. Du reste, tout ce que nous avons conservé d'Hippolyte est replacé autant que possible dans le cadre des circonstances qui l'ont engendré, et éclairci à la lumière de l'histoire générale.

Considéré d'ensemble, le livre, d'ailleurs intéressant et intelligent, ne donne pas l'impression d'une composition très cohérente, mais plutôt celle d'une suite d'essais ou d'études sur des points particuliers. Je

Digitized by Google

crois bien qu'il était impossible d'éviter cet inconvénient, déterminé par la nature même de notre information, sans recourir à beaucoup d'hypothèses et de remplissage. Il faut louer M. Donnini de s'en être abstenu. Son livre, tout justement parcequ'il ne cherche pas à nous leurrer sur l'étendue de nos ignorances, donne une impression de sécurité très estimable. Je serais surpris que des travaux du plus grand mérite ne nous vinssent pas dans l'avenir de cette plume à la fois hardie et prudente.

Ch. GUIGNEBERT.

A. OMODEO. — *Storia delle origini cristiane* III. — *Paolo di Tarso apostolo delle genti*. Messina, C. Principato, s. d. (1923), in-8° de VIII-444 p.

L'économie générale de ce livre intéressant, est la suivante : l'auteur relève d'abord sur le terrain du judaïsme quelques points qui lui paraissent d'importance touchant la suite de son explication. Il insiste ensuite sur le passage de Jésus à Paul et sur l'Eglise de Jérusalem. L'étude de la vie de l'Apôtre se répartit entre les développements que voici : La vision de Damas ; — Les Eglises des Gentils ; — Le mythe du Christ ; — La grande mission et la lutte pour la liberté chrétienne ; — Macédoine et Achaïe ; — La civilisation gréco-romaine et le christianisme en Asie ; — Les désordres de Corinthe ; — Les Eglises et la vallée du Lycos ; — La grande apologie ; — Le message aux Romains ; — Le chemin du martyre. Deux appendices viennent en complément, l'un sur le premier homme, le fils de l'Homme, le second Adam, l'autre sur Paul et la religiosité des Mystères.

Le dessein de l'auteur est de rassembler autour de la figure de l'Apôtre toute l'histoire de la première génération chrétienne, depuis la mort de Jésus jusqu'à la persécution de Néron, sans toutefois exagérer le rôle de Paul, ni grandir démesurément sa personne. L'exposé est fondé sur une étude personnelle et très poussée des sources et il abonde en vues ingénieuses, tout à fait intéressantes.

Je me sépare pourtant de M. Omodeo sur un point essentiel : il me paraît exagérer le judaïsme de Paul et, en complément, laisser tomber trop bas son hellénisme. L'élément tarsiote me semble plus

Digitized by Google

important à mesure que je descends plus avant dans l'analyse de la structure du paulinisme. La tradition interne juive sur la Loi et le péché a son intérêt, assurément, dans l'évolution du futur Apôtre, mais elle ne saurait l'avoir déterminée ni l'expliquer tout entière. En revanche, j'accepterais que les influences helléniques et gnostiques se fussent exercées sur elle à travers le judaïsme de la *diaspora*, déjà pénétré par elles. Je ne crois pas qu'il suffise de dire « à travers l'apocalyptique juive ». Mon impression est que le judaïsme de terre grecque avait « syncrétisé » dès le temps de la naissance du Christ, sous l'influence de l'ambiance religieuse de l'Asie hellénistique, non pas partout et dans son ensemble, à ce qu'il paraît, mais au moins dans certains milieux plus ou moins clos, disons, pour simplifier, dans certaines sectes. Les précisions sont difficiles à atteindre, je ne l'ignore pas ; mais ce n'est pas une raison pour ne pas les rechercher et il me semble que les *Epîtres* pauliniennes nous laissent une possibilité d'en atteindre quelques-unes.

Quoi qu'il en soit et bien que je sois tenté de me montrer encore moins accueillant que M. Omodeo aux témoignages des *Actes*, je répète que son livre m'a fait réfléchir et m'a beaucoup appris, même lorsqu'il ne m'a pas convaincu.

Ch. G.

ATON FRIDRICHSEN. — *Le problème du miracle dans le christianisme primitif.* Strasbourg-Paris, Istra, 1925, in-8° de 126 p. (*Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg*, n° 12).

Le point de départ de l'auteur, c'est la constatation qu'il nous est très difficile de nous mettre tout à fait au clair et au sûr, touchant la *quaestio facti*, en face des récits de miracles du Nouveau Testament. Il se demande donc si le vrai problème d'histoire à poser au regard de ces récits ne serait pas le suivant : quel effet ont produit ces miracles, ou, du moins, ce qui en était rapporté sur les premières communautés chrétiennes ? Quelle place ont-ils tenue dans la vie religieuse des anciens frères ? Le but du livre sera donc de montrer et d'exposer « *les idées générales sur les miracles en tant qu'ils étaient*

Digitized by Google

présentés à l'Eglise des croyants comme un des traits du caractère et de l'activité de Jésus-Christ ». L'ouvrage est divisé en trois parties qui répondent aux développements que voici : 1°) Comment, de quelle manière ont été jugés les miracles de Jésus dans le christianisme primitif ; 2°) critiques hostiles que ces miracles ont rencontrées dans l'Eglise ; 3°) le miracle problème purement intérieur de l'Eglise. Il est visible que les miracles prêtés à Jésus, après avoir tenu de la place dans la prédication et l'enseignement du christianisme primitif, n'ont point tardé à lui causer de sérieuses difficultés et non pas seulement hors de l'Eglise, mais dans l'intérieur même de l'Eglise. Le miracle ne pouvait faire figure d'argument normal de foi que pendant une période d'enthousiasme qui n'a pas duré et ne pouvait pas durer.

Je confesse que ce livre, qui est certainement intéressant et profitable, m'a quelque peu déconcerté par ses procédés de composition et d'exposition. Son auteur a la ferme volonté de procéder méthodiquement et de demeurer très clair. Je ne trouve pas qu'il ait pleinement réussi à réaliser partout cette dernière intention et il m'est arrivé de ne pas suivre très aisément le fil de sa démonstration. En revanche, le détail de l'ouvrage se montre très riche en aperçus suggestifs et originaux, en petites études d'épisodes et de textes particuliers qui donnent la meilleure idée de la pénétration de M. Fridrichsen. Pourtant, je ne suis pas aussi sûr que lui que notre ignorance de la vie et de la personnalité religieuse de Jésus soit compensée par l'intelligence que nous avons de son caractère, lequel brillerait « *d'une splendeur éclatante* », tel un « *joyau inaltérable qu'aucune critique ne saurait entamer* ». On peut toujours dire ces choses-là, et même les écrire ; mais les fonder en critique et les prouver, c'est une autre affaire. Et s'il faut, d'accord avec M. Fridrichsen, penser que nos évangiles n'ont pas été composés sur des sources d'histoire, mais sur des impressions religieuses et des traditions qui les ont consolidées, on ne voit plus trop ce qui garantit la véracité des petites histoires où est censé s'affirmer le caractère de Jésus, plus que celle des autres anecdotes et récits des évangiles. J'ai peur que si notre auteur a bien conduit son étude « *en dehors de tout préjugé dogmatique* », comme il se l'était promis (p. 13), il n'ait pu se débarrasser, sur un point essentiel, de l'hypnose de son sentiment.

Ch. GUIGNEBERT.

Digitized by Google

CHARLES E. RAVEN. — *Apollinarism. An Essay on the christology of the early Church.* Cambridge, University Press. 1923, in-8°, de VIII-312 p.

Ce livre n'est pas tout entier tourné vers le passé : en le composant, son auteur a considéré l'Apollinarisme comme une représentation christologique encore vivante. Il la juge d'ailleurs intenable, encore qu'il confesse avoir été très tenté par elle. Je suis toujours un peu déconcerté par cette préoccupation du *to day*, si familière aux historiens anglais et je pense qu'il y aurait tout avantage, si l'on veut intégralement comprendre les hommes du passé, à ne les considérer que dans leur milieu, sans les mêler au nôtre. Pourtant M. Raven cherche avec diligence à bien mettre Apollinaire à sa place dans le mouvement de la christologie antique : il emploie même 125 pages — plus du tiers du volume — à rappeler ce qu'avait été cette évolution avant le moment où Apollinaire y est intervenu. Un chapitre étudie la vie et les œuvres du personnage, un autre sa christologie ; puis vient un exposé des critiques orthodoxes de l'Apollinarisme et le plaidoyer personnel de M. Raven contre Apollinaire. L'information est bonne et l'utilisation des textes très raisonnable. C'est une remarque pleine de sens que celle qui consiste à bien marquer le caractère *christologique* de la querelle aérienne, qu'on a tendance à ne considérer qu'en fonction du dogme trinitaire. Au fond Apollinaire nous apparaît comme une sorte de pré-Eutychès, préoccupé par le double problème des deux natures et de la perfection du Christ, et qui en vient à penser que cette perfection n'est point compatible avec une humanité *absolue* du Sauveur. Mais il n'est pas le seul à connaître ces inquiétudes et ces scrupules. M. Raven montre bien que ni Athanase ni Cyrille d'Alexandrie ne diffèrent très sensiblement de lui sur l'essentiel, d'où il suit qu'Apollinaire n'est pas le parfait hérétique qu'on a dit. Ce « blanchiment » du prétendu hérésiarque est la partie la plus originale du livre. Il est donc permis de se demander si Apollinaire était apollinariste. Comme c'est une question de savoir si Nestorius était nestorien. Les contemporains le considéraient plutôt comme un schismatique que comme un véritable hérétique : c'est encore l'opinion de M. Raven.

L'exposition est un peu dissertante pour mon goût ; la précision en souffre quelquefois. Néanmoins l'ouvrage, dans son ensemble,

Digitized by Google

constitue une contribution considérable à l'étude d'un personnage sur lequel nous ne sommes pas encore parfaitement au clair.

Ch. G.

MONTAGUE RHODES JAMES. — *The Apocryphal New Testament.* Oxford. Clarendon Press. 1924, in-8°, de XXVII-584 p.

L'intention avouée de l'auteur est double : d'abord il veut mettre à la disposition de tout lecteur curieux du passé chrétien une série de textes qui n'ont été jusqu'ici communément accessibles qu'aux érudits. En second lieu, il désire fournir une réponse péremptoire à la question que des hommes mal avertis ou mal intentionnés peuvent poser au regard de toute cette littérature apocryphe, savoir : Pourquoi donc passe-t-elle pour apocryphe ? Pourquoi les écrits qui la composent ou, du moins, plusieurs d'entre eux, n'ont-ils pas pris place au canon du Nouveau Testament ? La réponse est qu'il suffit de les produire et de les comparer aux ouvrages réputés canoniques pour comprendre le traitement de défaveur qu'ils ont subi. Une préface nourrie de bonne doctrine définit les *Apocryphes* néo-testamentaires et les caractérise : ce ne sont point des témoins d'histoire, du moins de celle qu'ils prétendent raconter, ni des illustrations de la littérature, ni même, d'ordinaire, des monuments de religion bien originaux ; l'intérêt qu'ils présentent tient dans les clartés qu'ils nous apportent sur l'état d'esprit des hommes qui les ont composés.

Il s'agit donc d'un recueil d'apocryphes ou, plus exactement, de leurs traductions anglaises, établies par M. James lui-même. Donner les textes originaux menait sans doute un peu loin : leur absence me paraît pourtant très regrettable. De même aussi je regrette que d'assez abondantes notes n'aident pas le lecteur à pénétrer dans le détail de ces écrits, au premier abord peu accueillants au profane. La note bibliographique qui suit la préface reste un peu sommaire, mais elle offre un choix assez judicieux et critique d'ouvrages vraiment indispensables ou très utiles. Du reste, la collection elle-même, encore qu'assez copieuse, ne se donne pas comme complète. Elle a exclu les Apocryphes gnostiques, les livres liturgiques, la littérature pseudo-clémentine les œuvres de l'Aréopagite et divers écrits jugés de

Digitized by Google

petite importance ou de faible intérêt. Néanmoins elle constitue non seulement un répertoire plus que suffisant pour le simple amateur auquel elle offre, commodément présentées, toutes les pièces vraiment considérables, mais encore un bon instrument de travail pour le chercheur qui, grâce aux cinq *indices* dont elle est accompagnée (auteurs anciens cités, auteurs modernes, noms propres de personnes, noms de lieux, matières traitées), peut s'en servir avantageusement pour débrouiller un problème. Comme son contenu n'est pas tout à fait le même que celui du recueil d'Hennecke, elle ne fait pas que le doubler à l'usage des lecteurs de langue anglaise. La disposition des matières est la suivante : *Les Evangiles* (p. 1-227), les *Actes* (p. 228-475), les *Epitres* (p. 476-503), les *Apocalypses* (p. 504-568).

Ch. G.

M. R. JAMES. — *Latin Infancy Gospels* a new text, with a parallel version from irish. — Cambridge, University Press. 1927.

Le savant *provost* d'Eton, M.-R. James, si connu par ses belles découvertes dans le domaine des apocryphes du Nouveau Testament nous fait connaître un nouvel Evangile de l'Enfance, dont le texte est publié par la Presse universitaire de Cambridge.

C'est un ouvrage en latin. Il en existe, à la connaissance de M. James, deux manuscrits, l'un au British Museum (fonds Arundel 404) l'autre à la bibliothèque du Doyenné de Hereford.

A première vue il se présente comme un remaniement latin de l'apocryphe grec connu sous le nom de *Protévangile de Jacques*. Il existe deux autres remaniements latins du *Protévangile* ; on les appelle généralement le *Pseudo-Matthieu* et l'*Evangile de la Nativité de Marie* (1).

Le nouvel apocryphe a pour sources à la fois le Protévangile, le Pseudo-Matthieu et l'Evangile de la Nativité de Marie. Il ne peut donc pas être antérieur au ve siècle, époque présumée des premiers remaniements latins du Protévangile.

Ce qui fait son grand intérêt c'est qu'en plus des trois sources

(1) Voir E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910. Ch. Michel, *Évangiles apocryphes*, I, Paris, 1911.

Digitized by Google

qui viennent d'être mentionnées il en utilise une autre jusqu'ici inconnue. Cette source est parallèle au Protévangile mais très différente de lui. Elle comprend essentiellement un récit de la naissance de Jésus fait par la sage-femme qui est censée en avoir été le seul témoin et un récit de l'apparition de l'étoile, fait par les Mages.

Ces deux récits coordonnés l'un à l'autre sont fortement *docètes*. Ils ont pour but de montrer que Jésus n'est pas né par les voies naturelles, qu'il avait un corps impondérable, et que c'est sous la forme d'un astre étranger au monde qu'il a fait son entrée dans le monde.

Nous avions déjà des récits *docètes* de la Passion. Il est intéressant de connaître comment on exposait à la façon *docète* l'apparition de Jésus.

Marie, pour accoucher, entre dans une grotte qui aussitôt est illuminée comme par le soleil à midi (*quasi hora sexta illuxit*).

Cette grotte ne figure ni dans Luc ni dans Matthieu mais elle figure dans le Protévangile et dans Justin (*Dial.* 78). Elle est donc de tradition ancienne. Adonis et Mithra sont nés aussi dans une grotte et d'après un texte bien connu de Jérôme, la grotte de Bethléem où a été localisée la nativité de Jésus avait été une grotte d'Adonis.

Joseph et son fils Syméon jouent le rôle de gens dévoués mais bornés qui ne comprennent rien aux mystères qui s'accomplissent près d'eux, rôle analogue à celui de Pierre et des apôtres dans l'évangile de Marc.

Pendant qu'ils délibèrent pour savoir qui ira chercher une sage-femme, voilà qu'une sage-femme nommée Zachel, prévenue par un jeune homme qui paraît être un ange, arrive, précédée de sa servante qui porte la *cathedra* sur laquelle les femmes ont coutume d'accoucher.

La sage-femme n'ose pas pénétrer dans la grotte à cause de la lumière qui la remplit. Mais Marie avec un sourire l'invite à entrer.

Après avoir examiné Marie pendant des heures (*per horarum spacium*) la sage-femme sort de la grotte et se met à crier : « Voilà qui n'a jamais été vu, entendu ni supposé : les seins pleins de lait et un enfant mâle né en laissant sa mère vierge ! Une vierge a conçu, une vierge a enfanté et après avoir enfanté est restée vierge ! »

Après quoi elle raconte à Joseph et à Syméon ce qu'elle a vu.

Marie était en prière, se parlant à elle-même, les yeux au ciel,

Digitized by Google

immobile et insensible comme une pierre. Une lumière jaillit, dont Marie vit qu'elle avait accouché. C'était un enfant pur et beau qui répandait des rayons. Dès qu'il fut né la voix d'une foule invisible prononça : Amen ! La lumière naissante augmenta et dépassa en éclat le soleil. Elle est née comme la rosée descend du ciel sur la terre. La grotte fut remplie de sa clarté et du plus suave des parfums.

Ce mythe convient bien à l'épiphanie d'un dieu. Jésus naît à la façon d'un dieu-soleil.

Ce qui importe surtout à notre évangéliste c'est de prouver que le corps de Jésus était spirituel et n'avait pas de poids. La sage-femme continue donc son récit.

« Je restai dans la stupeur, l'admiration ; et l'effroi me saisit. J'observais la grande lumière qui était née. Peu à peu cette lumière en se concentrant avait pris l'apparence d'un enfant nouveau-né. J'eus de l'audace, je m'inclinai, je le touchai et l'élevai dans mes mains avec beaucoup de crainte. Je fus épouvantée car il n'avait aucun poids. Je l'inspectai : il n'avait pas sur lui d'immondice. Son corps était tout entier brillant comme d'une rosée de Dieu, léger à porter, splendide à voir. Comme je m'étonnais fort qu'il ne pleurât pas comme font les nouveau-nés, et comme je le tenais en le regardant en face, il me fit le plus délicieux sourire ; ouvrant les yeux il me regarda finement et tout d'un coup une grande lumière jaillit de ses yeux comme un grand éclair. » (1).

Ici paraît la doctrine *docète*. Jésus n'a pas un corps qui pèse. Il n'a de corps qu'en apparence. Par la doctrine et même par le style ce morceau ressemble beaucoup à un autre fragment *docète* dont le

(1) « Ego autem steti stupens et mirans et timor apprehendit me. Intendebam enim in tantam claritatem luminis nati. Ipsa autem lux paulisper in se residens assimilanit se infanti et in continenti factus est infans ut solent infantes nasci. Et assumpsi audaciam et inclinaui me et tetigi eum leuauique eum in manibus meis cum magno timore et perterritâ sum quod non erat pondus in eo sicut hominis nati. Et inspexi eum et non erat in eo aliqua coinquinatio sed erat quasi in rore dei altissimi totus nitidus corpore, leuis ad portandum, splendidus ad respiciendum. Et dum nimis mirarer eo quod non ploraret sicut soliti sunt nati infantes plorare et dum tenuissem eum in faciem eius intendens risit ad me iocundissimum risum, aperiensque oculos intendit in me argute et subito egressa est lux magna de oculis eius tanquam choruscus magnus. »

Digitized by Google

texte a été publié en 1897 par le même M. James (1), je veux dire les souvenirs sur Jésus qui sont prêtés à l'apôtre Jean dans les *Acta Johannis*.

Dans cet autre document Jésus apparaît en même temps à Jacques comme un enfant, à Jean comme un homme fait. A Jean il se montre tantôt comme un homme de petite taille, tantôt comme un géant qui touche le ciel. Quand il prend Jean sur sa poitrine elle est tantôt moelleuse et tendre, tantôt dure comme la pierre. Bien qu'il semble porter des vêtements il est nu ; ses pieds éclairent la terre. Quand on le touche, son corps est tantôt solide, tantôt immatériel, comme inexistant. Quand il marche il ne laisse sur le sol aucune empreinte. Au même instant où pour la foule il est crucifié, il se montre à Jean dans une grotte et lui donne ses enseignements.

Le Jésus dont la sage-femme raconte la naissance est bien le même que l'apôtre Jean décrit dans les *Acta Johannis*. C'est le Jésus des Docètes, celui qui n'a de corps qu'en apparence. Rien n'indique que les deux récits remontent à un même document. Mais ils ont bien le même esprit.

C'est dans le récit de la sage-femme que nous apercevons le mieux ce qu'est Jésus pour les Docètes. Il est un rayon de lumière qui a pris forme de corps. Il est littéralement ce que dit le quatrième évangile (I, 9) : « la lumière vraie venant dans le monde. »

⁂

Le récit des Mages complète celui de la sage-femme et achève de nous faire comprendre ce qu'est Jésus.

Les Mages entrent seuls dans la grotte. Joseph envoie son fils Syméon regarder ce qu'ils font.

Quand les Mages sortent de la grotte ils disent à Joseph :

« Homme très heureux, tu sauras maintenant qui est l'enfant que tu nourris ». Le sot Joseph répond : « Je pense que c'est mon fils ». On le détrompe : « Celui dont tu es le nourricier, c'est le Dieu des dieux, le Maître des souverains, le Dieu et le roi de toutes les principautés et puissances, le Dieu des anges et des justes. C'est celui qui renversera tous les peuples par son nom, qui brisera l'aiguillon de

(1) M. R. James, Apocrypha anecdota II (Texts and Studies V, 1), Cambridge, 1897.

Digitized by Google

la mort, qui anéantira la puissance de l'enfer. Les rois le serviront, toutes les tribus de la terre l'adoreront, toute langue le confessera en disant : Tu es le Christ Jésus, notre libérateur et sauveur, car tu es Dieu, force et lumière du Père éternel. »

Le brave Joseph demande : « D'où savez-vous ce que vous me dites ? » Les Mages répondent : « Nous l'avons appris par le miracle d'une étoile. Elle nous est apparue plus belle que le soleil. Cette étoile qui s'est levée veut dire qu'un rejeton de Dieu règnera en splendeur du jour. Elle ne tournait pas au milieu du ciel comme font les étoiles fixes et aussi les planètes qui observent un cours déterminé. Elle seule, elle n'erre pas. Tout le ciel ne nous semblait pas dans sa grandeur pouvoir la contenir. Le soleil ne peut pas éclipser sa clarté comme il fait des autres étoiles. Cette étoile, c'est le Verbe de Dieu. Le Verbe de Dieu est un dieu inexprimable. Cette étoile aussi est inexprimable. Elle nous a accompagnés dans notre route pour venir vers le Christ. » (1).

Ainsi l'étoile des Mages n'est autre que Jésus lui-même. Le Logos de Dieu sous forme d'un astre inouï, plus beau et plus grand que le soleil, a pénétré dans le monde des étoiles et des planètes sans obéir en rien aux lois de ce monde. Cet astre est entré dans la grotte et traversant Marie s'est transformé en l'apparence d'un enfant nouveau-né. On peut dire que maintenant tout s'éclaire.

Cette conception de l'étoile des Mages est toute différente de celle que nous trouvons dans l'évangile de Matthieu où l'étoile est un simple guide des Mages sans que rien n'indique en elle Jésus lui-même. Mais cette même conception se rencontre dans un passage très connu d'Ignace d'Antioche (*Ephes.* XIX) où Jésus entre dans le monde sous la forme d'un astre.

Voici ce passage :

« Une étoile dans le ciel brilla plus que toutes les étoiles. Sa clarté

(1) « Haec stella quae est orta designat quod regnabit stirps dei in splendore diei. Et non circuibat in centro coeli sicut solent stellae quae sunt fixae vel etiam planetae quae certum seruent temporis cursum... Sola autem haec est sine errore. Nam et totus polus id est coelum uidebatur nobis non posse eam capere in sua magnitudine sed neque sol potuit eam obscurare claritate luminis sui sicut ceteras stellas... Nam stella haec uerbum dei est... Verbum autem dei deus inenarrabile. Sicut haec stella inenarrabilis. Et ipsa nobis comes fuit in uia in qua iter fecimus uenientes ad Christum. »

Digitized by Google

était inexprimable, sa nouveauté causait de la stupeur. Toutes les autres étoiles avec le soleil et la lune se mirent en chœur autour de l'étoile qui les dépassait toutes en clarté. Elles s'inquiétaient de savoir d'où venait cette nouveauté, étrangère à leur loi. De ce moment fut dissipée toute magie, brisée toute chaîne mauvaise, supprimée l'ignorance, détruite l'antique royauté : Dieu se manifestait de façon humaine pour la nouveauté de la vie éternelle. Et commençait le dessein arrêté par Dieu. Dès lors tout était bouleversé pour préparer l'abolition de la mort. »

Le récit des Mages est étroitement apparenté à la doctrine d'Ignace. Il la met simplement en action.

⁂

M. James a essayé d'identifier la source docète d'où proviennent ces deux curieux récits. Il pense qu'il s'agit de l'évangile de Pierre, dont Bouriant a retrouvé en 1892 un fragment relatif à la Passion.

Origène (*in Matth.* X, 17), cite l'Evangile de Pierre à côté du « livre de Jacques » comme enseignant que les frères de Jésus étaient des fils de Joseph, nés d'un premier lit. Dans notre document Syméon, qui est évidemment Simon, un des quatre « frères de Jésus » nommés par Marc est présenté comme fils de Joseph, né d'un premier mariage.

D'autre part, Sérapion, évêque d'Antioche (dans *Eusèbe* H. E. VI, 12) qui a lu l'évangile de Pierre trouve que la plupart des idées qui y sont exprimées sont conformes à l'enseignement des Docètes. Or le fait le plus frappant de notre document est son docétisme.

Ces deux arguments ne sont pas décisifs mais ils rendent très probable que la source cherchée est bien l'Evangile de Pierre.

Que le récit docète de la naissance de Jésus soit pris ou non à l'évangile de Pierre, il complète de façon intéressante ce que nous savons de l'évangile docète. En nous expliquant la formation de Jésus il nous rend plus intelligible la doctrine, à première vue singulière, de ceux qui professaient que Jésus n'avait eu un corps qu'en apparence.

Cette doctrine est certainement très ancienne. Elle a été en violent conflit avec la doctrine opposée : celle du corps parfaitement matériel de Jésus.

A un premier stade Marcion avait enseigné qu' « en l'an 15 de

Digitized by Google

Tibère César, au temps de Ponce Pilate, Jésus était descendu du ciel à Capharnaüm. » Telle était la première ligne de son évangile. Elle impliquait que Jésus était apparu sur terre adulte et formé.

A quoi répondaient dans l'autre camp les récits de la naissance de Jésus que nous lisons dans Luc et dans Matthieu. Jésus était né comme tous les hommes. Il avait été petit enfant.

A un second stade les partisans du Christ spirituel acceptèrent la naissance de Jésus mais professèrent qu'elle n'avait rien eu de commun avec une naissance naturelle. Jésus était né de la lumière apportée dans ce monde sous forme d'un astre inconnu. Son corps était impondérable. Il avait traversé la Vierge « comme à travers un canal » : c'est l'expression dont se servait Valentin. Cette doctrine qu'on pourrait appeler marcionite de seconde époque est celle des récits que nous avons analysés.

Chose étrange, Ignace d'Antioche tantôt semble professer cette doctrine, comme dans le passage sur l'étoile que nous avons rapporté, tantôt la combat avec acharnement. Dans un livre qui vient de paraître (1) H. Delafosse explique ce phénomène par deux rédactions successives et de tendance opposée des épîtres ignatiennes.

Tertullien est l'écho des violentes disputes que se livraient négateurs et partisans de la naissance naturelle de Jésus. Dans le *Contre Marcion* (III, 11) il apostrophe ainsi son adversaire : « Courage ! déclame contre les saintes et respectables œuvres de la nature. Emporte-toi contre tout ce que tu es. Traite de cloaque le sein où s'élabore l'être qui doit être un homme. Flétris comme ignobles et honteuses les douleurs de l'enfantement. Moque-toi des immondices qui recouvre le nouveau-né, de la manière pénible et ridicule dont il sort du sein maternel. Tu auras beau dire que tout cela est indigne d'un Dieu, tu ne pourras pas faire que sa naissance soit plus honteuse que sa mort. » Dans le *De Carne Christi*, 4, il revient à la charge : « Déclame tant que tu voudras contre la grossièreté des organes qui servent à l'enfantement, contre ce hideux mélange de sang et d'humeurs, contre la chair qui doit grandir pendant neuf mois dans ce bourbier. Décris ce sein qui grossit de jour en jour... Flétris comme honteuse l'opération de l'enfantement, opération respectable par les

(1) *Lettres d'Ignace d'Antioche*. Traduction nouvelle et introduction par H. Delafosse, Paris, Rieder. 1927.

Digitized by Google

périls qu'elle encourt, religieuse par sa nature. Tu as aussi horreur de l'enfant expulsé avec les annexes qui le couvrent et le souillent... » (1).

Il semble bien que ce n'est pas proprement contre Marcion que Tertullien polémique ici, puisque Marcion n'avait pas d'évangile de l'enfance. Les invectives supposent l'existence d'un récit de la naissance de Jésus très analogue à celui d'où dérive le nouvel apocryphe découvert par M. James. Nous avons vu que la sage-femme prend soin de dire que l'enfant-lumière n'avait sur lui aucun immondice (*non erat in eo aliqua coinquinatio*).

L'origine de ce récit doit donc être placée entre Ignace d'Antioche et Tertullien.

On peut même se demander si une forme primitive du récit n'a pas exercé une action sur quelques parties de rédaction tardive des évangiles. L'étoile des Mages a probablement été conçue d'abord comme elle l'est dans Ignace et dans notre récit. Elle est l'apparition, la théophanie de Jésus lui-même dans le monde. Le rôle médiocre de guide à quoi elle est réduite dans l'évangile de Matthieu paraît être une adaptation secondaire.

P.-L. Couchoud.

A. SANHOURY. — *Le califat ; son évolution vers une société des nations orientale.* (Travaux du Séminaire oriental d'études juridiques et sociales de Lyon). Paris, Geuthner, 1926, in-8°, XVI et 627 p.

Cet ouvrage compact que son auteur divise en deux parties se divise réellement en trois : 1) théorie du califat, 2) histoire du califat, 3) état présent et avenir de l'Islam.

Dans la première partie, basée sur Mawardi et Taftazani, l'auteur étudie successivement les modes d'investiture du calife, l'étendue et l'exercice du pouvoir califal, la fin du califat (par mort, abdication ou déchéance), le califat irrégulier (basé sur la force ou sur l'opportunité).

(1) Passages cités par Louis Coulange, *La Vierge Marie*, Paris, 1925, p. 28.

Digitized by Google

La deuxième partie détermine deux périodes principales dans l'histoire du califat : 1) califat régulier : l'Islam, d'abord système purement religieux (Mahomet à la Mecque) devient un système principalement religieux et accessoirement politique (Mahomet à Médine), puis un système politique autant que religieux (dynastie des Quatre) ; 2) califat irrégulier : l'Islam devient un système principalement politique et accessoirement religieux (Omayyades, Abbassides, Ottomans).

La troisième partie (état présent et avenir de l'Islam, p. 331 à la fin) se rattache au reste de l'ouvrage par un lien assez ténu. En effet, l'étude de la question du califat ne nécessite pas absolument un exposé détaillé de la situation des pays musulmans (aperçu historique, état social et politique), exposé de faits connus, farci de citations — on pourrait presque dire : morceaux choisis — d'auteurs variés : on y relèverait ça et là quelques erreurs de détail, mais le grand public y trouvera des renseignements commodément groupés. Quant aux deux chapitres suivants (mouvements et tendances politiques des musulmans ; aspirations des dirigeants actuels de l'opinion), ils pouvaient, semble-t-il, être fondus en un seul : l'exposé y gagnait en clarté.

Enfin, tandis qu'un Ali Abd-ar-Raziq s'est efforcé de démontrer que la doctrine du califat était sans fondement (bonne analyse de son ouvrage, p. 37 sqq.), Sanhoury, à l'exemple de Barakatullah (cf. p. 562 sqq.) termine son livre en proposant un système de rénovation du califat : d'une part, un organisme religieux (calife élu par une assemblée générale, sur la proposition d'un conseil suprême) ; d'autre part, un organisme politique (société des nations orientales) : autrement dit, séparation des pouvoirs, correspondant à une séparation de la partie religieuse et de la partie temporelle du droit musulman (stipulée p. 580).

Il n'y a pas lieu de discuter en détail la solution proposée par Sanhoury, d'abord parce qu'il s'agit d'une construction sinon chimérique, du moins toute théorique, ensuite parce qu'un non-musulman est tenu à quelque réserve. Pourtant il est permis de considérer que la société des nations orientales qu'il projette ferait double emploi — bien qu'il rejette par avance cette objection — avec la Société des Nations déjà existante, et cela d'autant qu'il estime que chaque Etat qui ferait partie de la Société des nations orientales devrait également faire partie de la Société des Nations univer-

Digitized by Google

selle (p. 598). On peut se demander d'autre part si les peuples d'Extrême-Orient seraient disposés à reconnaître le calife. En outre, il convient de rappeler l'une des conclusions du récent Congrès du Caire (que Sanhoury résume du reste p. 578), à savoir que « si l'on désigne un calife... le califat dont il se réclamerait ne serait pas un califat *char'i* au vrai sens du terme, mais un califat illusoire sans aucune autorité » (cf. R.M.M., vol. 64, p. 107).

Pourquoi serait-il sans autorité ?

D'après Mawardi et Ibn Khaldoun, invoqués par Sanhoury lui-même, le calife doit être chef politique autant que chef religieux (1) ; ce double pouvoir du calife a été proclamé naguère encore par le Congrès du Caire : « Pour réaliser le califat, il est indispensable de cumuler les deux pouvoirs spirituel et temporel. Les séparer l'un de l'autre ou restreindre le califat à l'un de ces deux pouvoirs.... constituerait une rupture du contrat d'imâmat qui lie la nation et le calife » (R.M.M., vol. 64, p. 74). Mais alors comment concilier ce concept, d'abord avec la séparation des pouvoirs que propose Sanhoury, ensuite avec les mouvements nationalistes au sujet desquels il écrit notamment : « Tout le monde en Orient répond à l'appel qu'on lui adresse au nom du nationalisme ; l'idée de patrie prend de plus en plus la prédominance sur toutes les autres » (p. 512) ; et ailleurs : « La séparation des pouvoirs spirituel et temporel dans l'Islam est toute faite dès le début... Plus exactement, *le pouvoir spirituel n'a plus existé dans l'Islam* après la disparition du Prophète » (p. 142 et n. 9) ? Qu'est-ce donc à dire, sinon que le rôle du calife, essentiellement politique (et c'est ainsi, semble-t-il, que l'avaient compris les Omayyades), ne répond plus depuis longtemps à sa définition ? Ainsi pensaient sans doute les Kémalistes et l'on vient de voir que le Congrès du Caire considère le problème comme insoluble, du moins pour le moment. Du reste, le monde musulman, passé l'instant d'émoi qui suivit la suppression du califat, en reste-t-il vraiment inquiet ? Elle n'est pas sans précédent : l'Islam

(1) Bien entendu, il ne s'agit pas d'un pouvoir spirituel analogue à celui du Pape (conception inventée par les diplomates turcs du XVIIIe siècle et qui s'est trop longtemps imposée à l'Occident ; cf. le résumé de la question p. 323 et les citations de Nallino, p. 143, n. 10 et p. 472, n.) ; Il s'agit seulement d'attributions religieuses (bien expliqué, p. 141).

Digitized by Google

s'était déjà trouvé sans calife, en 1258, après la prise de Bagdad par les Mongols ; et l'on ne peut vraiment considérer comme califes les fantoches qui portèrent ce nom en Egypte, sous le gouvernement des Mamlouks, jusqu'à la conquête du pays par les Turcs ; dans l'intervalle, plusieurs princes usurpèrent le titre de calife, à commencer par les sultans ottomans eux-mêmes ; on sait que ceux-ci ne songèrent vraiment à s'en prévaloir qu'au moment où leur puissance politique commençait à décliner (tout cela p. 314-326). Sanhoury ne reconnaît-il pas d'autre part (p. 346, n. 18) que ce sont surtout les petits pays musulmans éloignés du centre de l'Islam — et, de ce fait, éprouvant le besoin de se solidariser avec le reste du monde musulman — qui s'intéressent le plus aux projets de rétablissement du califat ?

Un certain nombre de noms propres, surtout orientaux, sont défigurés — ce qui surprend sous la plume d'un Egyptien — ; je me borne à citer : *Toulinide* (Toulinide), *Abkchidite* (Ikhchidite, p. 338), *Moushedoun* (Mowahhidoun : Almohades, p. 381). Un erratum s'imposait.

Des phrases de ce genre détonnent dans ce livre technique d'un ancien étudiant de l'Université de France : « L'intervention au nom du christianisme... ne pouvait plus servir de prétexte à conquêtes... C'est alors qu'on a fait surgir la mission de civilisation. C'est sous ce couvert que l'Angleterre s'est installée aux bords du Nil pour en civiliser les peuples. *La France s'est chargée de la même tâche dans l'Afrique du Nord* » (p. 328). Quand les Français ont débarqué en Algérie, ils n'avaient nul besoin de prétexte : ils rétablissaient, non seulement pour eux-mêmes mais pour tout le monde, la paix et la sécurité dans des régions désolées par la piraterie barbaresque.

Henri Massé.

CHEIKH MOHAMMED ABDOU. — *Rissalat al tawhid* (exposé de la religion musulmane), traduite de l'arabe avec une introduction, par B. Michel et Moustapha Abdel Razik. (Paris, Geuthner, 1925, in-8°, 89 et 147 p.).

Le cheikh Mohammed Abdou fut, à la fin du XIXe siècle, une des personnalités les plus éminentes du monde musulman : son in-

Digitized by Google

fluence se fait encore sentir sur l'évolution religieuse de l'Islam. Il était donc utile de révéler à l'Europe cette *Risala* qui, déjà traduite en turc et en ourdou, semble son œuvre maîtresse. Elle est précédée d'une introduction claire et substantielle où l'on trouvera notamment de curieux extraits d'une autobiographie.

Il suffira de rappeler brièvement les événements principaux de la vie d'Abdou. Né en 1849 dans la Basse-Egypte, il fit d'abord d'assez médiocres études ; un oncle lui ayant inspiré le goût des études théologiques, il subit une crise de mysticisme alors qu'il étudiait à al-Azhar ; mais vers 1867, il rencontra le fameux Djémal ed Din el-Afghani et, sous son influence, se consacra désormais aux questions actuelles. Ses tendances modernistes lui valurent deux exils ; mais ses vingt dernières années furent paisibles : occupant de hautes fonctions, il réorganisa al-Azhar et mourut grand-mufti d'Egypte, en 1905. C'est dans cette dernière période qu'il composa ses ouvrages importants.

Dans son autobiographie, il a défini les buts qu'il poursuivait : se libérer du *taqlid* « imitation aveugle dans les croyances et exercice mécanique des devoirs religieux » (p. 107) — imitation déjà condamnée par l'acharisme — ; pratiquer la plus large tolérance non seulement à l'égard des sectes dissidentes mais des autres religions — tolérance déjà prêchée par Ghazali (notamment dans son *Faïçal*) — ; présenter la religion comme une intuition spontanée qui montre la voie à la raison laquelle lui sert en quelque sorte de régulateur, fût-ce au mépris de la tradition — rationalisme rappelant singulièrement celui des Motazélites — ce qui entraîne la collaboration nécessaire de la religion et de la science, puisque toutes deux sont soumises à la raison bien qu'elles poursuivent des buts distincts (et c'est là rejeter tout fatalisme). En un mot, Abdou s'est proposé de réaliser l'accommodement de la religion et de la science, de même qu'Achari avait réalisé celui de l'orthodoxie et du motazélisme, Ghazali celui de l'orthodoxie et du mysticisme.

Du point de vue politique, Abdou s'efforça d'inculquer à ses compatriotes l'idée de patrie ; l'un de ses articles est typique à cet égard : « Toute la vie politique se ramène à une idée unique, celle de patrie... Il faut aimer la patrie passionnément » (tout le passage, cité p. XLII, est à lire).

La *Risala* est à la fois didactique et apologétique. En voici le

Digitized by Google

plan : les catégories de la connaissance ; preuves de l'existence de Dieu et description de ses attributs ; question du libre-arbitre ; théorie du prophétisme ; apologie de l'Islam.

A. Démonstration de l'existence de Dieu. Rien de nouveau : celle qui est adoptée depuis Ghazali.

B. Attributs. Abdou se rapproche des motazélites et croit nettement à la création du Coran : la parole de Dieu est un attribut éternel, mais toutes les manifestations de cet attribut sont créées ; pour lui, quand le Coran parle des mains ou du visage de Dieu, il s'agit de métaphores (cf. p. 14 et 15, 25 et 31). Quant à savoir comment Dieu agit, c'est impossible ; nous ne parvenons pas à connaître la substance dont est fait le monde extérieur ; de notre âme, nous ne pouvons connaître que les facultés ; comment donc connaître l'essence de Dieu ?

C. Libre-arbitre. Abdou s'efforce de prendre une position intermédiaire entre le libre-arbitre des Motazélites et le déterminisme acharite : le principe de causalité existe parce que Dieu le veut tel ; or Dieu, étant omniscient, ne veut que ce qui est parfait ; donc l'enchaînement des faits que nous voyons est seul admissible (mais par suite d'une nécessité morale, non d'une nécessité physique) : « l'Islam établit que les grands phénomènes de l'univers suivent une coutume que Dieu a fixée dans sa science éternelle et qu'aucun accident ne peut modifier » (p. 118). Le miracle — miracle dû à Dieu (car Abdou n'admet que sous bénéfice d'inventaire le miracle dû à un saint, cf. p. 140) — est la manifestation de lois que nos facultés sont impuissantes à connaître. Dieu est absolument libre envers l'homme et le monde, mais, comme il est parfait, il ne peut agir que justement — nous voilà bien près du *aql* motazélite —. Quant à l'homme, tandis que les réactionnaires déclarent que, le considérer comme libre, c'est mettre sa volonté au même niveau que celle de Dieu et donner ainsi un associé à Dieu, Abdou donne de cette liberté humaine une explication qui semble assez neuve : l'homme qui commet le péché de *chirk* (association) est celui qui agit sans préparation et en comptant sur un secours qu'il imagine gratuitement : « par exemple, demander d'être victorieux sans disposer d'une armée..., genre d'association à Dieu que professaient les idolâtres » (p. 44).

Quant à la distinction entre les actions humaines, « sont belles

Digitized by Google

celles qui comportent une utilité, laides celles qui entraînent un dommage,... cette distinction n'appartient qu'à la raison » (p. 49). Malheureusement la raison de l'homme est sans cesse combattue et neutralisée par ses autres facultés : d'où l'erreur dans laquelle vivent la plupart des hommes, erreur dont ils sont tirés périodiquement par la venue d'un prophète (Abdou, fidèle à l'orthodoxie, considère Mahomet comme le dernier d'entre eux) : ainsi intervient la révélation.

D. Théorie du prophétisme. Les huit chapitres qui traitent de la prophétie sont peut-être la partie la plus intéressante de la *Risala*. Il convient donc de s'y arrêter un instant. Cette révélation, c'est « la connaissance que l'homme trouve en lui-même avec la certitude qu'elle lui vient de Dieu... Elle se distingue de l'intuition en ce que cette dernière est un sentiment dont l'homme a conscience mais sans se rendre compte d'où elle vient » (p. 74). Conception qui paraîtrait hétérodoxe si Abdou n'ajoutait aussitôt que cette connaissance reste le privilège exclusif des prophètes choisis par Dieu, car « s'il révélait à d'autres qu'à eux cette science et ces secrets, ceux-ci en mourraient ou bien leur raison serait ébranlée » (p. 64). Le rôle de ces prophètes est double : du point de vue religieux, « Dieu, par la prophétie, vient en aide à l'homme directement ; il le soutient dans sa plus grande détresse, celle que lui inspire l'inconnu » (p. 73); du point de vue social — et ceci semble particulier à Abdou — le prophète apparaît pour rappeler aux hommes, dominés par leurs instincts individuels, que les sociétés humaines doivent être régies par l'amour, plus puissant que le concept d'équité, l'amour « qui maintient l'harmonie au sein des peuples, qui est l'essence même de leur existence » (p. 66). Ces prophètes, il faut croire à tout ce qu'ils disent, mais en interprétant au besoin leurs paroles : « Si dans la prophétie il y a quelque chose qui semble contradictoire en apparence, la raison doit se dire que le sens apparent n'est pas le vrai » (p. 88) ; et plus loin : « Si l'on trouve dans la tradition quelque chose dont le sens apparent pourrait faire supposer le contraire, il faut la détourner de ce sens apparent ; ... celui qui a foi dans le Livre vénéré... et qui, éprouvant de la difficulté à comprendre le sens apparent de ce que dit le Livre au sujet de la vie future, essaie d'interpréter ce sens par sa raison... reste un vrai croyant ; ... toutefois il ne faut pas prendre son interprétation pour

Digitized by Google

modèle, *car les commandements divins sont faits pour être compris par la masse* et non pour satisfaire les aspirations de l'élite » (p. 137-138).

Rien de nouveau dans les derniers chapitres consacrés à Mahomet, au Coran et à ses prescriptions. L'affirmation que la Renaissance européenne est due à « un rayon de la culture islamique » (p. 109) est pour le moins discutable. Quant au chapitre relatif à la propagation de l'Islam, on y retrouve certains arguments déjà développés par Abdou dans sa réponse à l'article de M. Hanotaux sur l'Islam ; tout lecteur cultivé saura faire les réserves qui conviennent.

Henri Massé.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

Emile Besson. — *Les Logia agrapha. Paroles du Christ qui ne se trouvent pas dans les Evangiles canoniques.* Bihorel-lez-Rouen, A.-L. Legrand, 1923, in-8°, de 183 p. (Bibliothèque des Amitiés Spirituelles, n° 23).

Il s'agit d'une traduction, précédée d'une introduction générale et accompagnée de notes, des paroles attribuées à Jésus par les auteurs de tous les écrits autres que les quatre Evangiles canoniques. M. Besson nous prévient dès l'abord que son travail n'a aucune prétention scientifique, qu'il ne s'adresse pas aux professionnels de la critique et de l'exégèse, mais à tous ceux qu'intéressent les questions évangéliques. C'est essentiellement dans un « sentiment de piété » qu'il a composé ce recueil. Il est néanmoins visible qu'il l'a préparé avec soin et s'est bien informé de son sujet et des alentours avant de se mettre directement à la besogne. Comme ce qui paraît l'intéresser surtout, c'est la critique d'authenticité de chaque *logion*, il a écarté préjudiciellement toutes les sentences et les discours inauthentiques de par leur origine et il n'a gardé que ce qui pouvait au moins se discuter.

Son introduction où il définit et classe les apocryphes est très claire et de bonne doctrine ; elle instruira certainement quiconque la lira. Les *Agrapha* retenus sont rangés comme il suit : ceux qui sont conservés dans le Nouveau Testament, hormis les Evangiles ; ceux qui proviennent des manuscrits du N. T., c'est-à-dire y paraissant en variante du texte communément accepté et ceux que les papyrus nous ont rendus ; ceux qui se rencontrent dans les Evangiles Apocryphes, cette expression s'entendant seulement ici des livrets évangéliques vraiment anciens, tels l'*Evangile des Nazaréens* et l'*Evangile selon les Hébreux* ; ceux qui donnent les Actes apocryphes des Apôtres, puis le Talmud, puis les écrits des Pères. Chacun d'eux se présente accompagné des références qui aident à le comprendre ou à le situer.

Je trouve dans la conclusion une proposition bien inquiétante, savoir

Digitized by Google

« que la sollicitude divine qui a présidé à la composition de nos Evangiles n'a laissé échapper aucune donnée importante sur la vie et l'enseignement du maître. » Je doute qu'il se trouve beaucoup d'exégètes pour ratifier ce jugement-là ; mais, enfin, à chacun son opinion. Celle-là offre l'avantage de permettre à M. Besson de se consoler du petit nombre et de la médiocrité des *Agrapha* d'origine patristique.

Deux appendices, l'un sur le Christ dans le Talmud et l'autre sur le Christ dans la tradition musulmane, rassemblent des textes curieux et qu'on retrouve toujours avec intérêt. Le livre est imprimé avec beaucoup de soin et se présente sous un aspect très élégant : les matières dont il traite n'ont point accoutumé d'être si bien parées.

Ch. G.

ERNESTO BUONAIUTI. — *Lettera a Diogneto*, 1921, 59 p. in-16° ; — GIUSEPPE SOLA. *La Passione delle SS. Perpetua et Felicita*, 1921, 59 p. ; — Du même. *Frammenti gnostici*, 1923, 163 p. ; — Du même. *Detti extracanonici di Jesu*, 1925, 128 p. ; — MARIA MONACHESI. *Il Pastore di Erma*, 1923, 139 p. ; — UBALDI FALDATI. *S. Ireneo. Esposizione della predicatione apostolica*, 1923, 170 p. ; — FRANCISCO SCIVITTARO. *Lattanzio. La morte dei persecutori*, 1923, 86 p. ; — MARIA FERMI. *Taziano. Discorso ai Greci*, 1924, 116 p. ; — MARIA ZAPPALA. *La Didache (Dottrina dei dodici Apostoli)* 1924, 58 p. ; — AGOSTINO FAGGIOTTO. *L'eresia dei Frigi*, 1924, 146 p., Roma, Libreria di Cultura.

Tous ces petits livres se rangent dans une même collection, intitulée *Scrittori Antichi Cristiani* et dont l'intention est de mettre à la portée de tout homme qui veut remonter aux sources, étudiant ou penseur, des textes bien présentés et aisément accessibles. L'intention est excellente en effet, mais je regrette que son exécution ne se subordonne pas, dans tous les cas, à un plan uniforme et bien établi. Il faudrait, par exemple, décider une bonne fois si on donnera l'original grec ou latin, ou seulement une traduction ; les éditeurs ont hésité entre les deux procédés et adopté tantôt l'un tantôt l'autre. Il est trop clair que le premier est de beaucoup préférable. D'autre part, on se demande pourquoi le travail de M. Faggiotto, qui est une étude de critique et d'histoire, mais nullement une publication de textes, de même que celui de M. Buonaiuti, sur les *Fragments gnostiques*, qui n'est nullement ce que son titre ferait attendre, prennent place dans la collection. Pourtant, telle qu'elle est, elle rendra des services fort appréciables. Elle se présente bien : ses introductions sont substantielles et sages, ses bibliographies bien au courant, ses traductions faciles et correctes. Il y a, naturellement, quelque irrégularité d'un ouvrage à l'autre, mais l'ensemble répond de façon satisfaisante aux souhaits des auteurs, qui ont visé l'utilité

Digitized by Google

immédiate des débutants et des travailleurs plus que les satisfactions étroites de l'érudition. Peut-être serait-il désirable cependant que les notes explicatives fussent plus nombreuses et plus explicites : ces vieux documents cachent beaucoup de pièges, que le lecteur inexpérimenté a du mal à repérer et à éviter.

Je n'insisterai quelque peu que sur trois des numéros de la collection parce que leur titre ne dit pas clairement au premier abord ce qu'ils renferment. Les *Frammenti gnostici* de M. Buonaiuti contiennent une Introduction nourrie sur les sources gnostiques et les antignostiques, suivie d'une étude sur la nature du gnosticisme et d'une petite bibliographie. Vient à la suite une série d'exposés sur les grands maîtres de la gnose : Basilide et Isidore, Carpocrate et Epiphane, Valentin, etc. Les *fragments* annoncés sont traduits et incorporés à la narration. Etant donné la grande compétence de l'auteur sur le mouvement gnostique, ces notices demeurent suggestives et, dans tous les cas, utiles, mais elles ne dispensent pas d'un ouvrage d'ensemble et elles sont autre chose que ce qu'on attendait. Il en va un peu de même des *Detti extracanonici* du même Buonaiuti. Ils seraient, je pense, plus correctement intitulés *apocrifi e extracanonici*, car c'est à rassembler les *logia* répandus dans les Apocryphes que l'auteur s'attache d'abord. Du reste, il ne cherche pas à faire un recueil vraiment complet, car il laisse de côté les *logia* isolés des papyrus. En revanche, il groupe ceux qui sont disposés dans l'ensemble de la littérature chrétienne, en les accompagnant des explications nécessaires : travail excellent et de grande utilité. — Quant à l'*Ereria dei Frigi* de M. Faggiotto, elle ne rappelle de près ni de loin les *Sources de l'histoire du Montanisme* de M. de Labriolle, où sont rassemblés tous les témoignages antiques relatifs au mouvement phrygien : c'est un examen critique du récit qui a été fait de cette crise montaniste et qui n'a pas toujours été conduit, pense l'auteur, suivant une bonne méthode : on n'a pas assez tenu compte de la chronologie des documents, et, par suite, on a brouillé les étapes successives de l'opinion chrétienne sur les hérétiques phrygiens. On n'a pas non plus pris assez exactement garde au caractère particulier de ces divers documents : par exemple tout en sachant bien que Tertullien était un polémiste, on l'a trop oublié en interprétant ses écrits. En sorte qu'au total on a construit une représentation passablement fausse du phénomène en cause. C'est cette représentation que M. Faggiotto s'efforce de rectifier par une étude personnelle des sources. Il arrive, en effet, à des conclusions assez différentes de celles qui semblaient communément admises jusqu'à présent. Elles dérivent toutes, plus ou moins, de l'idée que l'hérésie phrygienne n'a pas été constituée du premier jour et que le tableau que l'orthodoxie s'en est tracé s'est peu à peu chargé. La « nouvelle prophétie » serait, dans son principe, une suite du songe millénaire, apparentée à l'*Apocalypse*

Digitized by Google

et d'esprit relativement orthodoxe. Son installation dans l'hérésie serait un phénomène de la seconde heure, postérieur à Montanus, à Priscille et Maximilla, et une conséquence du rejet définitif de l'espérance millénaire par les Eglises d'Asie. La prétention de réaliser la venue du Paraclet serait plus tardive encore. Les observations de M. Faggiotto sont souvent pénétrantes et méritent, dans tous les cas, d'être prises en sérieuse considération.

Ch. GUIGNEBERT.

ALB. PINCHERLE. — *Gli Oracoli sibillini giudaici* (*Orac. Sibyl.* LL. III-IV-V), 1922, in-8° de XLIII-133 p. ; — A. FAGGIOTTO. La *Diaspora catafrigia*, 1924, in-8° de 184 p. (Collection ΓΡΑΦΗ, sous la direction de MM. AGOSTINO BIAMONTI et ALBERTO PINCHERLE, Rome, Libreria di Cultura).

Je ne vois pas très bien ce qui doit distinguer cette collection de celle des *Scrittori antichi cristiani* puisque ce livre de M. Faggiotto y figure. Dans le principe, il s'agissait d'un recueil parallèle consacré aux religions juive et profanes. L'étude de M. Pincherle, limitée volontairement à des fragments, du reste de particulière importance, est très poussée et très solide. Je regrette l'absence du texte grec en face de la traduction ; mais, du moins, les notes sont-elles abondantes et utiles. C'est là un bon instrument de travail. — Le titre choisi par M. Faggiotto répond mal au contenu de son livre qui est, en réalité, la suite de celui qu'il a donné à la collection des *Scrittori antichi cristiani*. Il tourne autour de quatre développements : 1°) Les sources de l'histoire montaniste datant du IIIe siècle ; 2°) les sources d'Epiphane ; 3°) l'essence de l'hérésie des Phrygiens ; 4°) Tertullien et l'hérésie des Phrygiens. L'idée fondamentale qui l'inspire est celle que j'ai signalée dans le premier volume, savoir qu'il y a lieu de reprendre l'étude critique des sources de notre information sur le montanisme et de réformer plus d'une de nos opinions à son endroit. Dans sa première enquête, M. Faggiotto s'était appliqué à l'étude des sources eusébiennes ; maintenant il fait le même travail sur les sources datant du IIIe siècle. Au total, il s'agit d'une collection de notes critiques, souvent très pénétrantes et toujours utiles, sur une large tranche de notre documentation relative aux Cataphrygiens.

En définitive ce qui est arrivé à ces gens-là se place dans la ligne de ce qui s'est produit pour les premiers grands docteurs de la Gnose et pour Marcion : il a fallu du temps pour repérer le péril qu'ils pouvaient faire courir à la foi commune et on les a peut-être plus construits qu'exactement observés, en les combattant, dans la Grande Eglise.

Ch. G.

Digitized by Google

JEAN BRÉMOND. — *Les Pères du Désert*. Introduction par H. Brémond. Paris, Lecoffre-Gabalda, 1927, 2 vol. in-12 de la Collection « Les Moralistes Chrétiens », IX-582.

Dans l'introduction, M. l'abbé Brémond nous raconte, avec l'élégance très séduisante qui lui est propre, comment il a fait la connaissance des Pères du Désert, et conjointement des critiques qui se sont occupés d'eux. Il se réjouit de voir Reitzenstein « fervent et docile » à ses côtés et aux côtés du P. Lebreton « dans la cellule de Paphnuce ou de Poimen ». Il admire — car c'est là de véritable admiration — les « jets soudains, multiples, continus de flammes de bengale » qu'ont projetés les travaux de M. Bousset jusqu'aux dernières profondeurs du sujet. Maintenant que la critique est unanime — ou le paraît — à reconnaître l'authenticité des maximes des Pères du Désert, M. B. s'abandonne et engage ses lecteurs à s'abandonner au plaisir de la découverte dans le trésor spirituel que nous ouvrent la vie et la parole des solitaires de Nitrie. Que le lecteur ne s'y trompe pas : ce livre n'est aucunement un manuel d'ascétisme. M. Jean Brémond a fait la plus harmonieuse mosaïque des écrits d'Athanase, de Pallade, de Théodoret, de Cassien, de Dorothée, de Jean Climmaque et les couleurs en sont constamment tempérées par une teinte de « discrétion », au sens théologique aussi bien qu'esthètique du mot. Mesure, opportunité, ce sont des idées qui reviennent souvent au cours de ce guide de vie intérieure, d'ascèse morale. Le merveilleux, surtout le satanisme oriental, sont éliminés pour laisser à la narration et à la doctrine une valeur constante de méthode psychologique. Les « rigueurs corporelles » ne pouvaient être passées sous silence, mais, les relatant avec toute sincérité, le commentateur invite le lecteur à tenir compte, dans les jugements qu'il portera sur ces excès de l'ascétisme nous sommes étrangers » (p. 155) ; on ne saurait mieux dire.

Une note de l'introduction nous annonce que M. André Brémond prépare un parallèle entre les Pères du Désert et les Stoïciens (p. XLVII). Souhaitons — et tout porte à croire que nous serons exaucés — que son livre présente autant d'agrément que celui de ses frères et soit écrit dans un ton aussi voisin de l'objectivité.

P. A.

P. SABATIER, A. MASSERON, H. HAUVETTE, H. FOCILLON, ET. GILSON, ED. JORDAN. — *L'Influence de S. François d'Assise sur la civilisation italienne*. Paris, Leroux, 1926, un vol. in-8° de 128 pages, illustrée de 12 planches.

Ces conférences faites à la Sorbonne sous le patronage de l'Union intellectuelle franco-italienne présentent un ensemble fort heureux. Chacun des savants conviés à cette manifestation a apporté sur l'action de S. François dans le monde — et non pas seulement dans l'Italie —

Digitized by Google

du XIIIe siècle et un peu de notre temps, un témoignage tel que le lui pouvait dicter son étude spécialisée et surtout son tempérament. Il en résulte un portrait qui n'a rien de disparate, qui n'en est que plus animé et même précis. M. Paul Sabatier parle de *l'actualité de la figure de S. François*. C'est justice quand M. P. S. donne Ernest Renan comme le « prophète » du renouveau de l'historiographie franciscaine. On est trop porté à l'oublier. Ce rappel nous vaut d'ailleurs (pp. 11 à 13) un bien agréable croquis d'un cours de Renan au Collège de France en 1884. — M. A. Masseron décrit l'*Assise de S. François* : son charme propre, dit-il, est d'« exalter un tombeau et créer de la joie » — M. H. Hauvette étudie les questions de littérature et d'histoire que soulève l'épisode consacré à S. François au chant XI du *Paradis*. Dante a compris l'idée franciscaine de la réforme par la Pauvreté, mais sa nature n'était pas apte à comprendre la tendresse du Poverello : Dante est d'ailleurs, par son amour de la science et de la théologie, par l'étude minutieuse qu'il a faite de S. Thomas, « surtout l'élève des Dominicains ». — M. H. Focillon a tracé, à propos de *S. François et la peinture italienne au* XIIIe *et au* XVe *siècles* une délicate psychologie de la pensée religieuse dans l'art byzantino-italien à l'âge du franciscanisme primitif. Il montre la préparation de l'œuvre franciscaine de Giunta Pisano, de Giotto et des Giottesques. — M. E. Gilson présente un tableau magistral, et qui était difficile, de l'influence de S. François sur *la pensée médiévale*. Quatre grands noms : S. Bonaventure, Duns Scot, Roger Bacon, Raymond Lulle ; des différences entre eux qui paraissent irréductibles. Pourtant M. G. montre que ces philosophies franciscaines restent « dans leur essence la plus profonde, autant de méditations sur le Christ » (pp. 97-98) — M. Ed. Jordan clôt le volume par un chapitre sur *les premiers franciscains en France* ; en réalité c'est un peu le problème d'ensemble de l'évolution de l'ordre vers les réalisations pratiques qui est étudié dans ces fortes pages : les Spirituels disaient volontiers, avec Jacopone de Todi, que Paris, le Paris des études séculières, de la « lecturerie », avait « détruit Assise ». Les études franciscaines, dont M. J. montre les premières institutions matérielles comme M. Gilson en a montré les premières positions spéculatives, n'ont nullement banni l'idéalisme au profit de la science : « simplement Paris a donné à Assise un très utile complément et un contre-poids peut-être nécessaire » (p. 128).

P. A.

J. Ancelet-Hustache. — *Mechtilde de Magdebourg. Etude de psychologie religieuse*. Paris, E. Champion, 1926. Un vol. in-8° de 402 pages.

Le public français connaît ou devrait connaître la grande mystique Mechtilde de Magdebourg par la double publication, latine et fran-

Digitized by Google

çaise, de son œuvre par le bénédictin Dom Paquelin, et par l'alerte brochure de A. Jundt sur la *Matelda de Dante* (1886). Le livre de Madame Ancelet-Hustache n'en apportera pas moins une révélation de cette figure très attachante : sans avoir la puissance historique, dominatrice, d'une Hildegarde de Bingen ou d'une Brigitte de Suède, Mechtilde de Magdebourg donne une confession mystique d'une intense profondeur d'accent, et il reste à prouver que sa spiritualité toute d'effusion est inférieure aux lentes élévations des grandes moniales du groupe de Helfta. Ne cherchons pas chez elle, Mme A. H. le fait très justement observer, des systématisations doctrinales, des théories de pédagogie mystique. Pas davantage des richesses spéculatives : le temps des Eckart, des Suso, des Tauler n'est pas encore venu. Il faut, et c'est un des grands mérites de ce livre, placer Mechtilde à son siècle et à un moment de ce siècle, le moment, à quelque dix ou vingt ans près, où Angèle de Foligno, dans un tout autre milieu, écrit elle aussi sa confession, raconte son « expérience ». Ça et là, Mme A. H. donne l'impression d'être entraînée par son admiration pour son héroïne un peu au-delà de la région où le jugement reste objectif : impresssion qui s'efface rapidement, l'auteur ayant le sens le plus délicat des réalités historiques qui différencient des personnalités même d'égale grandeur spirituelle.

P. A.

Sainte Angèle de Foligno. — *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, édité par M. J. Ferré. Paris, Editions E. Droz, 1927. Un vol. 8° de xlvii-534 p.

Nous pouvons espérer avoir enfin ici le *Livre de l'Expérience des vrais fidèles* en une édition pleinement satisfaisante, et il était temps. La gloire de Sainte Angèle de Foligno en France date d'Ernest Hello, qui en publia en 1868 une traduction hâtive, peu correcte, mais dont le succès fût très vif et durable : qui n'a pas lu Huysmans en pourrait seul douter. M. M. J. Ferré rend justice à Hello « révélateur » et même traducteur : « il est, de tous les traducteurs, celui qui a le mieux saisi l'esprit de Sainte Angèle et qui l'a le mieux exprimé alors même qu'il est le moins captif de la lettre. S'il a des contresens, il a, en plus grand nombre, des trouvailles uniques pour rendre l'aspect profond d'une pensée trop riche pour être aisément traduite ; et, pendant bien des années encore, les traducteurs de la sainte seront dans l'obligation d'étudier soigneusement sa version ». Tel n'est certes pas l'avis d'un autre tout récent éditeur et traducteur du *Livre de l'expérience*, le P. Doncœur : il juge la version d'E. Hello « romantique », ce qui est à ses yeux un crime inexpiable, et exécutée d'après « la plus infidèle des rédactions », un texte dû à un faussaire du xve siècle... Voilà

Digitized by Google

un ton de bien grande sévérité, et le P. Doncœur est-il donc si net de tout péché scientifique? On serait bien tenté de penser le contraire, à lire le compte rendu qu'a publié de son édition le savant franciscanisant Henri Lemaître, dans la *Revue d'histoire franciscaine* (t. III, p. 304). M. M.-J. Ferré, après M. Lemaître, établit d'une façon qui semble décisive que le P. Doncœur a rejeté, *a priori*, un manuscrit d'Assise qui lui aurait permis d'éditer un texte à la fois plus correct et aussi d'une couleur plus fidèle et plus vigoureuse de l'admirable livre mystique. La version de M. M.-J. Ferré, qui se fonde sur ce document de préférence à tout autre, est claire et d'un mouvement très vif ; elle reproduit le rythme du style franciscain sans aucune affectation déplaisante. En titre courant, le traducteur a ajouté des « rubriques » ingénieuses qui aident à mieux suivre la contexture du développement, de la démonstration, pourrait-on dire, que la sainte tire de sa propre expérience.

P. A.

Louis Bertrand. — *Sainte Thérèse*. Paris, A. Fayard, 1927. Un vol. in-12 de 380 pages.

On ne peut contester que M. Louis Bertrand ait traité son sujet en toute modestie : « les érudits, les historiens, les théologiens n'ont rien à apprendre dans ces pages » (p. 21). Au surplus, « toute la bonne volonté, toute la préparation et toute la méthode possibles avec la plus complète humilité devant son objet, sont encore peu de chose pour l'écrivain qui traite de sainte Thérèse. Il y a des impossibilités qui dérivent du sujet lui-même » (p. 13). Mais un livre du brillant biographe de S. Augustin et de Louis XIV ne peut pas être un simple acte de foi tout uni et prononcé *sotto voce*. « Son existence [de Ste Thérèse] se confond avec un des moments à la fois les plus splendides et les plus tragiques de l'humanité » (p. 15), ce qui justifie la somptuosité verbale de cette biographie légèrement romancée. Le style même des écrits thérésiens, leur lyrisme, leurs images empreintes souvent de « cultisme » (le chanoine Hornaert l'avait naguère fait délicatement ressortir) ajoute, en quelques citations mêlées à la trame du livre, à ces effets de littérature passionnée qui évitent toute monotonie à ce panégyrique.

P. A.

Pierre Nicole, par E. Thouverez. Gabalda, 1926.

Ces extraits de P. Nicole font partie de la très utile collection des *Moralistes chrétiens* où ont déjà paru saint Thomas, saint Jean-Chrysosthome, Saint Basile et Pascal. C'est dire que nous ne trouvons ici rien qui rappelle les controverses et la pensée proprement théolo-

Digitized by Google

gique de Nicole. Ce sera l'affaire sans doute de la *Doctrine de Port Royal* de M. Laporte, dont on attend avec impatience les nouveaux volumes. M. Thouverez a seulement voulu nous faire connaître le moraliste. Il a suivi pas à pas les six livres des *Essais de Morale* et en a cité les pages les plus caractéristiques. Il y a joint quelques fragments des *Réflexions morales et théologiques sur les Epitres et les Evangiles* et cinq *Lettres*. Les extraits sont judicieusement choisis ; des introductions commodes les relient les uns aux autres et les commentent sobrement ; enfin le tout est précédé d'une courte mais très subtantielle vie de Nicole, avec la bibliographie méthodique de ses ouvrages.

Ainsi élagués, réduits à quelque deux cents pages, les six volumes de Nicole se lisent, non sans doute avec l'enthousiasme de Mme de Sévigné, mais avec moins d'ennui que n'en témoignait son fils, le Marquis.

A. Alba.

Digitized by Google

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Clément Huart. — La perte de M. Clément Huart (2 janvier 1927) affecte tout le ressort des études orientalistes, car ce savant avait poussé sa recherche sur chacune des routes de l'activité islamique : à la fois arabisant, persisant, turcologue, il était en même temps linguiste et historien, historien des mœurs, des politiques, de la littérature, de l'art, de la religion des peuples musulmans. Très absorbé par de vastes travaux de synthèse, il n'avait pu — et il nous en exprima maintes fois le regret avec sa bonne grâce coutumière — donner à notre Revue, dans les dernières années de sa vie, qu'une collaboration réduite à des comptes-rendus, mais ces courtes recensions étaient d'une précision sans sècheresse, d'une érudition compréhensive qui nous les rendaient fort précieuses. Nous n'oublions pas, au surplus, que c'est la *Revue de l'Histoire des Religions* qui publia, dans sa première forme, son livre réputé sur la *Religion de Bab.* (t. XVIII, p. 279) et son importante étude sur les *variations de certains dogmes de l'Islamisme aux trois premiers siècles de l'hégire* (XLIV, 355). L'histoire de l'ascétisme musulman en Perse est redevable à Clément Huart de plusieurs contributions qui resteront indispensables : sa monographie sur *Konia, la ville des derviches tourneurs* (1897) et surtout ses deux volumes riches de textes bien traduits et bien classés : *les Saints des derviches tourneurs* (2 vol. de la Collection de l'Ecole des Hautes Etudes, section des sciences religieuses, 1918-1922). V. aussi *La procession des flagellants persans à Constantinople*, dans R.H.R., t. XIX, 353). Clément Huart avait eu une carrière fort remplie : pendant 23 ans il avait rempli à Damas et à Constantinople des fonctions diplomatiques ; chargé en 1898 de remplacer Charles Schéfer dans la chaire de persan à l'Ecole des Langues orientales, il était, à la mort d'Hartwig Derembourg, entré comme directeur d'études pour l'islamisme et les religions de l'Arabie à l'Ecole des Hautes Etudes. En dépit

Digitized by Google

d'une santé qui s'affaiblissait, il s'acquittait sans effort de ce double enseignement et menait à bien des travaux multiples, articles et livres. Elu membre de l'Académie des Inscriptions et Belles lettres en 1919, il a été surpris par la mort au moment où il était appelé par ses collègues à la présidence de cette section de l'Institut. Chez Clément Huart l'homme d'une courtoisie raffinée, le savant, actif et probe, méritaient les hommages et l'attachement.

P. A.

PUBLICATIONS RÉCENTES

— Dans *Une lettre de l'époque de la dynastie d'Agadé* (*Revue d'assyriologie*, XXIII, p. 23), M. F. Thureau-Dangin relève la paraphrase d'une formule magique, attestée par ailleurs dans un formulaire, pour contraindre le correspondant à accepter une invitation. La formule en question vise l'expulsion des mauvais démons ; ici elle est retournée : « ...tant que mes yeux tu n'auras pas vus, nourriture et boisson tu n'absorberas, et que, tant que tu ne m'auras pas parlé, sur un siège tu ne t'assiéras ! » Le plus remarquable est qu'une telle concordance s'établisse entre une lettre datant des rois d'Agadé et les tablettes de Kouyoundjik, de deux mille ans plus récentes, qui nous ont conservé le texte du rituel contre les mauvais démons. « C'est là, conclut M. Th. D., un indice précieux de la haute antiquité à laquelle remontait sans doute une partie et peut-être la majeure partie de la littérature recueillie par Assurbanipal. »

— M. Thureau-Dangin (*Revue d'assyriologie*, XXII, p. 169) traduit et commente *Un hymne à Istar de la haute époque babylonienne*. C'est le seul texte babylonien de ce genre et de haute époque qui nous soit parvenu intégralement. « Il se compose de quatorze strophes de quatre vers dont les quatre dernières sont une prière pour Ammiditana, le neuvième roi de la première dynastie babylonienne. Il se termine par un distique que les assistants devaient chanter en chœur. » On connaît de la même dynastie un autre hymne de quatorze strophes de quatre vers et deux autres textes composés de strophes de dix vers.

Cet hymne constitue une prière, rédigée dans les règles de l'art poétique de l'époque, en faveur d'Ammiditana. Il célèbre d'abord les grâces de la déesse et cette première partie, dont le prononcé était de toute importance parce qu'il devait charmer la déesse, l'amener à tourner sa face vers le fidèle, en un mot la lier, est soumis à un rythme particulièrement étroit et à un parallélisme qui ne craint pas la répétition :

Digitized by Google

Qui sa grandeur, qui peut l'égaler ?
Puissants, sublimes, splendides sont ses décrets.
Ishtar, sa grandeur, qui peut l'égaler ?
Puissants, sublimes, splendides sont ses décrets.

La seconde partie relate plus librement les sacrifices offerts par le roi et les faveurs qu'il a reçues en échange. Ainsi :

Par son ordre, elle lui a soumis
Les quatre régions à ses pieds.
L'ensemble de toutes les contrées habitées
Elle a attelé à son joug.

Et probablement, après chaque strophe, le chœur reprenait :

O Ishtar, à Ammiditana, au roi qui t'aime,
Une longue, une durable vie donne en présent !
Qu'il vive !

Ces citations suffiront à montrer au lecteur combien l'étude de ce morceau est importante pour les questions que soulève la poésie hébraïque. Celle-ci, tout au moins la poésie religieuse, ne se rattache-t-elle pas, dans sa structure intime et dans ses formules courantes, au développement littéraire babylonien ?

— Sous le titre de *Patriarches et rois antédiluviens* (Extr. de *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1927), M. Alfred Boissier, utilise deux textes d'Oxford publiés par M. Langdon énumérant l'un des rois antédiluviens, le second les dynasties anté et post-diluviennes jusqu'en 2154 av. J.-C. Il fait état d'un travail sur cette publication de M. Zimmern qui confirme la sûreté des informations de Bérose, puisque les noms des patriarches qu'il donne correspondent entièrement à ceux des listes babyloniennes. M. Boissier souligne l'échec que subissent ici les théories hypercritiques. Mais il ajoute qu'« il serait vain de vouloir établir des similitudes entre Bérose, les documents d'Oxford et les deux listes généalogiques de la Genèse. On constate que le nombre dix des Séthites correspond aux dix rois antédiluviens et que Noé a son analogie dans Sisouthos qui est le héros du déluge babylonien. » Il est difficile de pousser plus loin.

— M. Adolphe Lods, à qui l'on doit des recherches parues il y a vingt ans sur *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite* et plus récemment sur les idées médicales des anciens Israélites (dans le volume de mélanges en l'honneur de Karl Marti) et sur leurs conceptions musicales (*Journal de Psychologie*, janvier-mars 1926), était particulièrement autorisé pour rechercher à quel point la magie avait influé sur les institutions essentielles de la société israélite. Sous le titre *Magie hébraïque et*

Digitized by Google

magie cananéenne (*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1927, p. 1-16), il développe la communication qu'il fit sur ce sujet au Congrès archéologique de Syrie et de Palestine, à Jérusalem, le 21 avril 1926.

Après avoir montré par quelques exemples que « la croyance » à la possibilité et à l'efficacité de l'action magique » faisait réellement partie de la mentalité hébraïque dès les temps les plus anciens, il pousse sa démonstration en expliquant par les figurines à envoûtement de Tell Sandahanna, le passage Ezéchiel, XIII, 18-19, dans lequel le prophète invective les prophétesses qui cousent des bandelettes sur toutes les jointures des mains pour capturer des âmes, faisant ainsi mourir des âmes qui ne devaient pas mourir. La démonstration est convaincante et d'un profit réel pour l'explication du texte d'Ezéchiel à qui elle donne toute sa portée.

L'analogie avec les figurines de Tell Sandahanna, dont Clermont-Ganneau a le premier reconnu la nature magique, nous paraît toutefois moins étroite qu'à M. Lods, car l'acte essentiel des sorcières d'Ezéchiel est de lier « toutes les jointures des mains ». Comment pouvaient-elles se représenter qu'une telle opération devaient faire mourir des âmes? N'y a-t-il pas là une opération un peu différente de la simple action de lier les membres pour ensuite brûler, percer ou détruire la figurine sur laquelle on pratique l'envoûtement? La main et notamment les jointures jouent le rôle de réceptacle de l'âme ce dont il serait facile de citer des échos dans la littérature hébraïque. A propos du rite de la *semikha*, nous avons noté (*Les Origines cananéennes du sacrifice israélite*, p. 72, note 6 et p. 84, note 5) plusieurs passages de l'A.T. qui attestent combien était répandue la croyance que la main pourrait contenir l'âme et, par suite, la transmettre.

R. D.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 23 janvier 1926.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Théodore Reinach préside.

Présents: Mmes R. Hubert, Mélon, Renan, Sartiaux; Mlle Brunot; MM. Th. Reinach, Aegerter, Alba, Alphandéry, Bémont, Berl, Boyer, A. Cahen, Couchoud, Dujardin, R. Dussaud, d'Eichthal, Eisler, De Faye, Geuthner, Girard, Glotz, Goguel, Guignebert, Koyré, Lacombe, Lebègue, Lods, C. Lyon, Macler, Matisse, Mazon, Moncel, Péreire, Pommier, Rougier, Sartiaux, Sidersky, Toledano, van Gennep et un grand nombre d'invités.

Digitized by Google

En prenant ses fonctions de président de la Société Ernest Renan, M. Théodore Reinach prononce l'allocution suivante :

Mesdames, Messieurs,

Vous m'avez donné une grande joie en m'appelant à vous présider pendant l'année qui va venir, mission facile d'ailleurs avec un secrétaire général aussi compétent, aussi actif, aussi dévoué que M. Alphandéry. Je puis vraiment dire de moi en retournant le proverbe antique : *honoratus magis quam oneratus.*

Ma joie ne consistera pas seulement à diriger ou plutôt à écouter les discussions de tant de savants éminents ou ingénieux avec une impartialité dont mon incompétence est la meilleure garantie ; elle m'est inspirée aussi par la satisfaction de voir mon nom associé pendant une année à celui du grand érudit, du penseur profond, du charmeur incomparable que fut Ernest Renan. C'est un des souvenirs les plus chers de ma jeunesse que le bienveillant accueil qu'il fit à mes essais de débutant, comme à ceux de tant d'autres, et pourtant, un de mes premiers articles de critique historique était un compte rendu assez vif du premier volume de l'*Histoire d'Israël* où je lui reprochais ce que je crois encore avoir été une erreur de sa part, la fameuse théorie du désert monothéiste, du « pur Elohim » détrôné par le « féroce Yahveh ». Avec quel bon sourire, légèrement teinté d'amertume, il me dit un jour : « Vous m'avez assez malmené mais vous savez, il y a des points sur lesquels je pourrais me défendre. » Il n'en fit rien d'ailleurs et il fit bien, car il avait mieux à employer son temps.

C'est avec raison que vous avez placé votre société sous le patronage de ce grand nom ; il exprime mieux que toute épithète l'esprit dans lequel nous devons aborder l'objet de nos études : esprit d'indépendance, je dirai même d'intransigeance scientifique, mais aussi de respect et même de sympathie. Certes il n'est pas nécessaire d'avoir une foi définie pour s'occuper d'histoire religieuse, mais il n'est pas mauvais de l'avoir eue. C'est le meilleur moyen de pénétrer dans l'âme des croyances religieuses et l'exemple même de Renan nous apprend le profit durable qu'en retire l'historien psychologue.

J'ai prononcé le mot de sympathie, et vraiment il ne me semble pas possible de traiter avec succès l'histoire des religions, de comprendre même parfaitement le fait religieux si l'on ne sympathise pas d'une certaine manière avec ce que j'appellerai la faculté religieuse

Digitized by Google

dans l'homme. Je ne vois pas un naturaliste consacrant sa vie à la botanique s'il n'a pas été quelquefois ému par l'explosion émerveillée des fleurs au printemps et par le frisson mystérieux de la forêt aux premières brumes de l'automne. Je ne vois pas un littérateur essayant d'écrire un roman ou un drame passionnel s'il n'a jamais éprouvé lui-même le tourment délicieux de l'amour.

Il en va de même des études religieuses.

Je n'ignore pas tout le mal qu'a semé dans le monde la religion ou, comme l'appelaient nos pères, le fanatisme. Que de vaines querelles, que de meurtres, d'holocaustes, de consciences opprimées ou perverties, de génies étouffés, d'œuvres d'art détruites, de civilisations même exterminées ! *Tantum relligio potuit suadere malorum.* Mais n'a-t-il pas été commis aussi beaucoup de crimes au nom de la liberté, et la liberté n'en est-elle pas moins adorable ?

Et puis, en face de ce long réquisitoire, il faudrait aussi inscrire une longue liste de bienfaits : la part prépondérante de la religion dans l'organisation des premières sociétés, les services qu'elle rend comme gardienne, dans beaucoup d'âmes, de la moralité et de la discipline sociale, les œuvres d'art et de poésie innombrables qu'elle a inspirées, les dévouements, les sacrifices, les charités, les découvertes morales qu'elle a suscités et suscite tous les jours. Je ne suis pas sûr que, dans l'établissement de ce bilan, le bien en définitive ne l'emporte sur le mal : *tantum relligio potuit suadere bonorum.*

Quoi que l'on pense là-dessus, il reste une vérité certaine : c'est le rôle immense que le fait religieux a joué dans l'histoire de l'humanité et qu'il continuera à y jouer longtemps encore. Voilà pourquoi il mérite une étude complète, une étude scientifique, j'entends comme fait purement humain. D'ailleurs ceux-là même qui acceptent encore la doctrine de l'inspiration surnaturelle ne doivent-ils pas convenir que la parole divine ne porte de fruits que si elle tombe dans un milieu propice ?

La médecine moderne a reconnu peu à peu que le microbe n'est pas tout dans la maladie, qu'il n'est même pas l'essentiel : l'essentiel c'est, comme on dit, le bouillon de culture, l'ambiance favorable que l'organisme apporte au poison ou la résistance qu'il lui oppose ; c'est pourquoi la médecine la plus efficace c'est l'hygiène, qui fortifie cet organisme et le met à l'abri des attaques brusquées.

Eh bien, il en va de même de la religion. Le prophète prêchant

Digitized by Google

dans le désert n'a qu'un intérêt anecdotique ; ce qui importe, c'est le prophète cru, écouté, accueilli — avant ou après sa mort, — c'est la croyance et le culte s'emparant d'âmes nombreuses, pénétrant et modelant leur essence, transformant ou conditionnant l'ordre social : de pareils phénomènes, d'une telle ampleur et d'un si profond retentissement, ne sont possibles que si une religion, à un moment donné, correspond à la mentalité, à la moralité, au savoir, aux institutions d'une société humaine, que si, en un mot, elle fait corps avec la vie nationale. C'est pourquoi l'histoire religieuse n'est qu'un chapitre, immense de l'évolution des sociétés ou, comme on dit dans le jargon du jour, de la sociologie.

Cette histoire, pour être constituée définitivement, exige les connaissances les plus variées, les renseignements les plus précis sur tous les éléments, tous les aspects de la vie humaine — individuelle ou collective — dont la religion est en quelque sorte la résultante. Historiens et archéologues, linguistes et folkloristes, voyageurs et physiologistes, exégètes et critiques, philosophes et jurisconsultes, tous sont appelés à fournir leur pierre à l'œuvre commune ; tout ce qui cherche, tout ce qui pense doit venir à nous, s'intéresser à notre œuvre, sans distinction de confessions ni d'opinions religieuses ou irreligieuses. C'est à tous ces collaborateurs présents et futurs que je fais appel en votre nom ; je serai heureux si, pendant ma courte présidence, la société Ernest Renan pouvait s'enrichir de nombreuses recrues venues des points de l'horizon les plus divers, mais ayant en commun le noble souci du savoir et le respect inaltérable de la vérité.

Le Secrétaire général donne lecture du procès-verbal de l'Assemblée générale qui est adopté sans observations.

M. *Eisler* fait une communication sur les *Découvertes récentes au sujet de la version slave de Flavius Josephe.*

Cette communication sera publiée dans la *Revue de l'Histoire des Religions.*

MM. *Goguel, Guignebert* et *Couchoud* présentent quelques observations auxquelles répond M. *Eisler.*

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 20 février 1926.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Th. Reinach préside.

Présents : Mmes Dussaud, Hubert, Renan, Sartiaux ; Mlle Bru-

Digitized by Google

not ; MM. Th. Reinach, Aegerter, Alba, Alphandéry, Bémont, Berr, Couchoud, Dussaud, Eisler, Girard, Goguel, Guignebert, Kindberg, Koyré, Lebègue, Lods, Moncel, Péreire, Pottier, Roman, Rougier, Sartiaux, Sidersky.

Le secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

M. *Puech* fait la communication suivante sur *Marcion à propos d'un livre récent de Harnack* :

Le livre sur Marcion que Harnack a publié en 1921, — et qui est arrivé à une seconde édition en 1924, — a été fort discuté en Allemagne ; bien qu'il n'ait pas passé inaperçu en France, il n'y a pas été soumis, que je sache, à un examen aussi attentif. En 1923, l'auteur, dans une petite plaquette intitulée : *Neue Studien zu Marcion*, a répondu à ses principaux critiques, en maintenant tout l'essentiel de ses positions. Peut-être le moment est-il venu, après cette polémique, où l'on peut essayer de marquer ce que ce livre a apporté de solide, et comment d'évidentes exagérations s'y mêlent à des acquisitions précieuses.

On ne peut avoir qu'une vive reconnaissance pour toute la partie proprement historique. En réunissant avec un soin admirable tous les témoignages relatifs à Marcion et à l'histoire du marcionisme, en reprenant une tâche, que Zahn avait fort bien préparée, sans l'épuiser tout à fait ; la reconstruction de l'*Evangile* et de l'*Apostolicum* de Marcion, dans la mesure où elle est possible, M. H. a rendu de nouveau à l'histoire de l'ancien christianisme un de ces services éminents qui ne se comptent plus. Si l'on réussit à corriger certaines de ces conclusions et si l'on va jamais plus loin que lui sur certains points, — ce qui sera difficile, — ce sera grâce à lui et en partant de lui.

Mais l'appréciation du rôle joué par Marcion, le jugement porté sur sa doctrine appellent les plus graves réserves. Le livre est une glorification de Marcion, une glorification enthousiaste ; ne se termine-t-il pas par ce souhait, que « dans le chœur de ceux qui cherchent Dieu, se retrouvent encore aujourd'hui, des Marcionites ! » (1). Et ce souhait suffit à nous révéler que M. H., dans son jugement sur Marcion et le Marcionisme, ne s'est nullement défendu d'obéir à certaines considérations d'actualité parfois bien périlleuses pour

(1) P. 265 de la 1re partie.

Digitized by Google

l'esprit historique. Marcion est d'abord pour lui une sorte de Luther, du IIe siècle, — ce que Néander sans doute avait déjà dit (et M. H. le rappelle) ; Mais Néander l'avait dit avec la manière insinuante et bénigne et H. le proclame avec une éloquence passionnée. De plus et surtout H. semble, au moment où il a écrit ce volume, avoir été particulièrement préoccupé d'un problème d'ordre confessionnel : l'heure ne serait-elle pas venue, pour le protestantisme libéral, de se débarrasser enfin de ce poids mort qu'est l'Ancien Testament ? Ah ! que le nouveau Marcion aurait un beau chapitre à ajouter à la Réforme trop timide ! — Ces pages sont assurément très instructives par l'état d'esprit religieux actuel de certains milieux, en Allemagne. Mais là n'est point mon sujet, et je me borne à noter que cet état d'esprit ne paraît pas être resté sans influence sur le ton presque déthyrambique avec lequel H. a célébré Marcion.

Plaçons-nous à un point de vue uniquement historique. Résumons d'abord les faits. Marcion est né à Sinope, dans le Pont, vers le dernier quart du Ier siècle. Fils de l'évêque, il avait reçu par conséquent une solide éducation chrétienne. Il a exercé la profession de *naucleros*, c'est-à-dire d'armateur, et il était riche ; car, en arrivant à Rome, il fit cadeau à l'Eglise d'une somme assez considérable, qu'elle lui restitua, quand il rompit avec elle. On ne sait en quelle mesure il avait déjà professé ou même formé seulement ces idées, quand il a quitté l'Orient. On peut dire cependant qu'il n'y avait pas eu encore d'éclat irréparable, puisque le futur hérétique reçut d'abord bon accueil à Rome. Mais là, il écrivit ouvertement des opinions nouvelles ; il écrivit son livre des *Antithèses* ; il publia son texte revisé — et outrageusement écourté, — de l'Evangile de Luc et des Epîtres de St Paul. Il se sépara définitivement de l'Eglise en 144. Il a vécu au plus tard jusque vers 159. Il a constitué une Eglise fortement organisée ; la mieux organisée sans doute de toutes celles qui ont fait concurrence à l'Eglise catholique, avant le Manichéisme. Elle a montré une assez grande vitalité au IIe et au IIIe siècles ; elle a eu ses martyrs ; elle a commencé à déchoir au IVe siècle, mais s'est maintenue jusqu'au Ve. Les Marcionites avaient alors abandonné les grandes villes pour émigrer à la campagne ; Théodoret en rencontrait des communautés assez nombreuses dans son diocèse, et une curieuse inscription, trouvée à trois mille au bord de Damas, à Deir-Ali, nous

Digitized by Google

en fait connaître une assez florissante en 318/9 après J.-C.

La doctrine de Marcion est relativement simple, et sa simplicité même en explique le mieux le succès relatif. Quel en est le véritable esprit, et, par suite, la signification historique ? La thèse de M. H., en son fond, est que Marcion est le chrétien, qui, après Paul, a le mieux compris l'originalité de Jésus, la nouveauté de l'Evangile ; en définissant dieu par cet attribut unique, la bonté, en fondant toute la religion sur un appel à la foi en la rédemption, il s'est révélé un des esprits le plus profondément religieux qui aient été. Il a exclu toute philosophie et toute cosmologie. Sa foi s'appuie uniquement sur un livre, le Nouveau-Testament, dont il est le véritable créateur. M. H. tient surtout à le séparer des gnostiques, en montrant qu'on a eu tort de tirer sa doctrine au dualisme, et que la condamnation de la chair et de la matière, est dans cette doctrine, — j'emploie l'expression même de H. — « un corps étranger. » Un chrétien, un des plus grands chrétiens, allant droit au principe du Christianisme et s'y tenant, on pourrait presque dire : le plus grand chrétien avec saint Paul et saint Augustin, tel apparaît Marcion, au moins à travers les pages les plus expressives du livre de H. ; car il y a ailleurs — et même presque un peu partout — des réserves qui se concilient mal avec ces pages, et contiennent tous les éléments d'une réfutation.

Lorsque votre patron, Ernest Renan, publiait en 1879 l'*Eglise chrétienne* (ch. XIX), il allait encore plus loin qu'H. pour qualifier la hardiesse de Marcion, puisqu'il l'appelait le *plus audacieux novateur que le Christianisme ait connu, saint Paul y compris* (p. 361) ; et il lui donnait une fois le titre de *grand homme* (p. 353). Mais il insistait surtout sur ses contradictions, sur l'impossibilité absolue où il était de faire prévaloir son point de vue, vu l'état des esprits au IIe siècle ; il admettait, avec la tradition ecclésiastique, qu'il avait été l'élève du gnostique Cerdon ; il le faisait « imbu de doctrines philosophiques » ; il disait que sa doctrine ne différait guère de celle des gnostiques d'Eypte et de Syrie que par sa *simplicité* (p. 354) ; qu'elle était déjà *le manichéisme* (p. 355) ; et il concluait, que, s'étant engagé dans des voies détournées qui n'aboutissaient nulle part, Marcion n'avait été rien de plus là qu'un simple chef de secte. » (p. 363). Où est la vérité ?

Plus près, à notre sens, de Renan que de Harnack. Peut-être Har-

Digitized by Google

nack a-t-il donné, *littéralement*, un exposé plus exact du Marcionnisme. C'est cependant Renan qui m'a le mieux pénétré l'esprit.

Ce qui est tout à fait original chez Marcion c'est, — il est bien vrai, — la doctrine du *Dieu étranger*. Harnack a raison de ne pas vouloir confondre le Dieu *étranger* avec le Dieu *inconnu*, au sens du discours de St. Paul à l'Aréopage ; raison aussi de dire que l'antithèse entre ce Dieu *étranger* et le *Démiurge* ne constitue pas au sens strict, un dualisme semblable à celui des Gnostiques. Le Dieu *étranger* est un Dieu *bon* ; le *Démiurge* un Dieu *juste*. Ce n'est pas l'opposition radicale entre le principe du mal et celui du bien, ou, si l'on pense au manichéisme, entre le Dieu *lumière* et le Dieu *ténèbre*. Harnack tire de cette distinction des conclusions exagérées ; mais la distinction est juste, et H. a fait œuvre d'historien en la maintenant.

Seulement, comment expliquer l'hypothèse du Dieu *étranger* ? S'explique-t-elle uniquement parce que Marcion aurait eu, seul pour ainsi dire, en sa plénitude, le sentiment de la nouveauté extraordinaire de l'Evangile ? Ce sentiment conduit-il nécessairement à croire en un Dieu, créateur d'un monde autre que le notre, du seul monde des invisibles ; en un Dieu qui « jusqu'à la 15e année du règne de Tibère » serait resté indifférent à la misère des hommes, qui d'ailleurs ne lui tiennent en rien, étant les créatures de cet autre Dieu, le Démiurge, dont la nature et l'origine demeurent aussi mal expliquées que possible, et doivent nécessairement le demeurer, si l'on ne veut pas aboutir explicitement au dualisme ; en un Dieu, qui, en cette année privilégiée, a tout à coup autorisé son Christ à descendre du ciel pour apporter le salut à ces hommes, auxquels il est, par définition, totalement *étranger* ? L'idée est si surprenante, et l'on pourrait même dire si extravagante qu'il n'est vraiment pas possible de la considérer comme le germe d'où serait sortie toute la théologie de Marcion. Elle déconcerte si fort en elle-même et elle a des conséquences si graves — par exemple le *docétisme* qui, s'il peut satisfaire une certaine logique, enlève toute prise profonde sur les âmes à la foi qui l'accepte, — que l'on ne saurait guère la regarder, il me semble, que comme une conséquence, imposée par les données où se révélera visiblement l'esprit de la doctrine.

Nous ne pouvons assurément proposer qu'une hypothèse ; car, malgré tout l'effort admirable de l'érudition de Harnack, les *Antithèses* ne sont connues que d'une manière trop fragmentaire pour

Digitized by Google

qu'on puisse se vanter d'en dégager avec certitude la tendance dominante. Mais n'est-il pas beaucoup plus naturel de penser que Marcion est parti de deux autres idées, qui lui ont fourni les deux éléments principaux de son système, et qu'à ces éléments, en logicien effréné qu'il était, il s'est vu ensuite contraint, par voie de déduction, d'en superposer un troisième, qui reste d'ailleurs son apport le plus original : la notion du Dieu *étranger* ?

Quels sont ces deux éléments primitifs, que Harnack, selon moi, n'a pas mis à leur rang, et au sujet desquels il ne me semble pas qu'il ait évité certaines confusions. Avec son Dieu *étranger*, le Dieu *bon*, Marcion en admet un autre, le *créateur*, le Dieu *juste*. En fait, ce Dieu est celui qui est fourni à Marcion par *l'Ancien-Testament*, que Marcion ne rejette pas ; il y voit bien une révélation, mais non pas celle du vrai Dieu. Quand on constate combien l'*Ancien Testament* est antipathique à Marcion ; quand Marcion va jusqu'à parler de la *malitia* du Dieu qui l'a inspiré ; quand il lui reproche la création du monde, et, en particulier, celle de l'homme ; la barbarie dont il fait preuve en tant que protecteur du peuple élu, que Dieu des armées ; sa dureté qui fait retomber sur les enfants les fautes du père, (1) etc., on se rend compte qu'avant toute autre démarche Marcion a refusé d'accepter intégralement, dans la croyance commune de l'Eglise, la croyance au *Dieu des Juifs*, en qui il trouvait impossible de reconnaître *le Père céleste* de Jésus, et on voit tout de suite, puisqu'il conservait cependant ce Dieu, combien il lui était malaisé d'éviter le contact avec le dualisme, quoique — Harnack a raison de le soutenir — il n'ait pas voulu proprement être dualiste. Tertullien a déjà montré, avec sa vigueur habituelle, et souvent avec l'esprit le plus incisif, combien est insuffisante l'analyse qu'il a faite des idées de bonté et de justice, en les opposant brutalement l'un à l'autre. Le système — c'en est un, quoique dise Harnack qui voudrait bien ne pas faire de lui un théoricien — le système qu'il a bâti sur cette opposition est celui d'un dialecticien radical et étroit qui, en établissant ses catégories, perd tout contact avec le réel.

L'impossibilité où est au contraire Marcion d'éviter le contact avec le dualisme se révèle par son mépris pour la matière. Son

(1) Cf. ce que dit Harnack sur Marcion, 1re partie, p. 141 et suiv.

Digitized by Google

ascétisme était poussé à l'extrême. Harnack reconnaît (p. 144 de la 1re partie) que le monde, produit du Dieu juste et d'une matière mauvaise en son essence, est pour lui une φύσις κακή. Le Marcionite doit se détacher le plus qu'il peut de la matière, et en particulier condamner absolument le mariage, pour ne pas augmenter le nombre des habitants de ce cachot, où nous sommes esclaves de ce despote qu'est le Dieu juste. Marcion, avoue quelque part Harnack, Marcion le froid logicien, ne s'est animé, à notre connaissance, que deux fois, une fois pour célébrer sur un ton lyrique la sublimité de l'Evangile, et encore quand il a maudit la chair. (p. 145 ib.).

Répugnance à accepter tout ce qui, dans l'Ancien Testament, choque l'esprit moderne, et ne peut être sauvé que par une interprétation allégorique à laquelle Marcion, — c'est un de ces mérites, — est incapable de se rallier.; mépris de la chair, ascétisme radical, voilà, ce me semble, les deux idées, où, si l'on préfère, les deux sentiments d'où est parti Marcion. Dès lors, pour un esprit fait comme l'était le sien, pour cet homme qui savait se dérober aux prestiges d'une exégèse dont ses contemporains s'enivraient, pour ce logicien, pour cet aristotélicien, si j'ose dire (car je ne doute pas que Harnack ne rompe à tort tout lien entre lui et la philosophie, tout se déduisait avec une nécessité inflexible. Rejetant le Dieu juif, voulant secouer le joug de l'Ancien Testament, Marcion ne pouvait admettre un instant que Jésus fut l'envoyé du Dieu juste ; par voie d'exclusion, par voie d'antithèse, il était réduit à inventer un Dieu, non seulement inconnu jusqu'à la prédication de Jésus, mais jusqu'alors sans aucun rapport avec ce bas-monde. Condamnant absolument la matière, il ne pouvait admettre un instant que Jésus se fût véritablement incarné, en devenant le fils d'une femme. De là son docétisme, qu'il ne faut pas presque escamoter en prenant au sérieux les subterfuges par lesquels Marcion essayait (1) d'en voiler les aspects peu compatibles avec une croyance véritablement chrétienne en la rédemption. Marcion aboutissait, sans pouvoir aboutir ailleurs, à cette folie du Dieu étranger et d'un Jésus, qui apparaît on ne sait comment, à Capharnaüm, la 15e année du règne de Tibère. Pour les mêmes raisons, il lui était impossible d'accepter les *Evangiles* tel que les lui livrait l'église catholique, et les *Epîtres* de St Paul, dans leur

(1) Comme le fait volontiers Harnack (notamment p. 164 et suiv.).

Digitized by Google

texte authentique. De là sa tentative désespérée de rétablir en leur intégrité le véritable *Evangile*, et l'*Apostolicum*, altérés par les *Apôtres judaïsants*. Antijudaïsme, ascéticisme radical, voilà, j'imagine, le fond de la pensée de Marcion ; tout le reste s'en déduit.

Ainsi, par la solution que Marcion donne du problème qu'il s'était posé, il se distingue, — Harnack a raison sur ce point — des gnostiques. Mais par la manière dont il le pose, en rejetant l'Ancien Testament, et en condamnant la matière, il se rapproche singulièrement d'eux. Il s'en rapproche encore par les éléments de dualisme qui s'introduisent, malgré lui, dans sa théologie. S'il ne les rejoint pas, c'est parce que, logicien inflexible dans les autres parties de son système, il fait taire la logique dès qu'il est parvenu au Dieu étranger, et il ne maintient désormais ce système qu'en se refusant à un examen vraiment sérieux du rapport entre son Dieu *étranger* et son Dieu *créateur*. C'est en cela qu'il manque de philosophie, ou plutôt qu'il est mauvais philosophe. Je crois qu'ainsi interprétée sa doctrine devient vraiment intelligible, et qu'une telle interprétation est beaucoup mieux en accord avec les textes, que celle de Harnack à laquelle un seul texte prête un appui apparent, cette phrase de l'Evangile, — dont je ne veux pas d'ailleurs diminuer l'intérêt — qui ne nous a été conservé qu'en syriaque, et où H. veut voir la phrase initiale des *Antithèses* (1). La simplicité de cette doctrine, l'absence à la fois de généalogies interminables d'éons et de subtiles exégèses fondées sur l'allégorie, l'idée de la bonté de Dieu, séduisante pour qui ne réfléchit pas à ce qu'elle a d'étroit et d'obscur sous la forme simplifiée que Marcion lui a donné, enfin ce qui, dans un Evangile, même mutilé, se faisait encore entendre de la douce voix de Jésus, ou, dans un *Apostolicum* qui n'avait pas subi des opérations chirurgicales moins téméraires de la forte parole de St Paul, tout cela explique, avec les qualités d'organisateur que nous pouvons attribuer vraisemblablement à Marcion, comment l'Eglise Marcionite a fait preuve, pendant deux siècles, d'une vitalité plus grande que la plupart des Eglises gnostiques.

Je ne me dissimule aucunement, vous le pensez bien, qu'il y aurait une infinité d'autres choses à dire et sur le livre si riche de Harnack, et sur Marcion. C'est volontairement que j'ai limité mon sujet,

(1) P. 81 et suiv.

Digitized by Google

en m'efforçant d'aller au fond des choses, et en essayant de définir devant vous ce que j'appellerai, pour reprendre un mot cher à Harnack, « l'essence » du Marcionisme.

MM. *Eisler*, *Guignebert*, *Couchoud* et *Sidersky* présentent quelques observations.

Le Secrétaire général entretient ensuite l'assemblée de questions diverses touchant l'activité de la Société.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 20 mars 1926.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Théodore Reinach préside.

Présents : Mmes Beugin, Hubert, Mélon ; Mlle Brunot ; MM. Th. Reinach, Aegerter, Alba, Alphandéry, Berr, A. Cahen, Couchoud, Eisler, De Faye, Goguel, Lebègue, Lods, Macler, Masson-Oursel, Matisse, Pottier, Rougier, Sidersky.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans discussion.

Le Secrétaire général invite les membres de la Société Ernest Renan à s'associer à la manifestation de respectueuse sympathie qui aura lieu à l'occasion de la dernière leçon faite par M. Alfred Loisy au Collège de France le samedi 22 mars.

M. *R. Eisler* présente une communication sur *Pistis Sophia et Barbelo* et l'interprétation de certains noms et termes gnostiques restés jusqu'ici insuffisamment expliqués.

M. *Eug. de Faye* fait quelques observations au sujet des solutions données par M. Eisler à ces différents problèmes. M. *Eisler* y répond.

M. *Masson-Oursel* fait la communication suivante sur l'*Européocentrisme et la critique historique* :

L'élément le plus solide, l'aspect le plus honorable de notre civilisation occidentale, dans la mesure où elle s'oppose aux civilisations du reste du monde, c'est la science. Certes ce mot désigne des disciplines disparates : la physique mathématique, la biologie et la linguistique comparées, la critique historique ne relèvent d'un même état d'esprit que pour autant qu'elles s'inspirent toutes d'une certaine relativité. Il y a parmi la « science » des acquisitions définitives et qu'aucun esprit humain ne conteste : notre mécanique céleste, notre chimie s'imposent à l'univers, et quand il s'ouvre en quelque partie du globe un Institut Pasteur, personne ne doute qu'il doive être conçu sur le modèle de celui de Paris ; pareillement

Digitized by Google

le monde entier accepte l'enseignement linguistique du maître A. Meillet.

Pourtant notre critique historique ne jouit pas d'un prestige indiscuté : l'Orient élève volontiers contre elle de véhémentes protestations. Elle a cependant accompli des prouesses comparables aux plus grandioses monuments de l'esprit scientifique : elle retrouve le passé, elle discerne légende et réalité, elle découvre tant de connexions parmi les peuples, races, sociétés, religions, qu'elle finira peut-être par apercevoir l'homme entre tant de types d'humanité. De ces exploits les non-Européens sont les premiers à profiter. Il n'est pas un peuple d'Asie qui n'acquière comme des titres de noblesse en raison de son passé, que nous lui révélons ; déjà tel Etat américain s'enorgueillit de son histoire précolombienne, et demain ce sera l'Afrique qui s'exaltera de son patrimoine autochtone : l'Egypte, l'Ethiopie ont déjà commencé.

Cherchons donc les causes de l'ingratitude des non-Européens. Que reprochent-ils à notre science historique, à laquelle ils doivent la connaissance qu'ils possèdent d'eux-mêmes ?

Tout d'abord, les Orientaux remarquent volontiers — quand ils n'apprennent point de nous — que nous ne détenons pas le monopole de la critique. La sophistique indienne et chinoise, et le scepticisme des Mâdhyamikas ; le *Lun-heng* et l'argumentation anti-bouddhique des confucéens ; cette œuvre immense : la traduction en chinois du canon bouddhique ; l'impartialité des annales chinoises depuis Sseuma Ts'ien ; la compilation confucéenne elle-même, sélection à la fois littéraire et historique ; l'exégèse critique des Mîmâmsistes, l'exégèse grammaticale de Kâtyâyana et de Pânini : voilà autant d'essais critiques différents des nôtres, mais bien dignes de leur être comparés. Il y a eu hors d'Europe des esprits assez analogues à ceux de Lucien, de l'empereur Julien, de Montaigne, des Encyclopédistes, même d'Astruc.

N'importe : cette critique indigène, nous la tenons, nous, pour inégale à celle dont nous sommes si fiers. La Chine, disons-nous, a rédigé des annales, sans fonder l'histoire ; elle triomphe dans la bibliographie, dans la consécration et le classement des documents, dans l'encyclopédie, mais ce n'est là qu'érudition formelle. L'Inde a construit de subtiles exégèses et une grammaire « parfaite », créatrice de la langue « parfaite », le sanskrit, sans instituer la

Digitized by Google

critique de textes, ni la philologie. C'est sous l'influence des Universités allemandes ou américaines, que la science japonaise compose aujourd'hui des dictionnaires bouddhiques pourvus des mêmes mérites que les ouvrages de Bonitz ou d'Usener, et que les statisticiens réalisent là-bas la rigoureuse objectivité attestée par les *Biographs* du baron Sakatani.

Les non-Européens ne font guère de difficulté pour entrer dans cette opinion. La critique orientale reconnaît d'ordinaire qu'elle ne devient critique historique, à proprement parler, que de nos jours, au contact de l'Occident. Mais aussitôt elle prétend nous donner à nous-mêmes des leçons, car elle assure que nous manions maladroitement l'instrument qui justifie notre suprématie. Fondée ou non, cette allégation mérite de notre part le plus impartial examen, car nous ne sommes les dépositaires et ne resterons les conservateurs de l'esprit critique, que si nous savons nous critiquer nous-mêmes, ou si nous acceptons qu'on nous critique.

Tentons de dresser le bilan des griefs que les plus compétents des non-Européens à civilisation ancienne, les Orientaux, formulent contre notre critique historique.

1° L'ignorance. Il faut bien avouer qu'elle pèse souvent, de façon très lourde, sur nos opinions. Un exemple, entre mille : le reproche fait à la statuaire égyptienne, de méconnaître l'anatomie humaine, alors que tant de faits prouvent que l'art vise à de tout autres fins que la copie du réel. Dans l'appréciation des mœurs, il y a de ces impondérables qui trop souvent vicient ces jugements. Ainsi le P. Lammens conclut, du mariage tardif de Fatima, fille de Mohammed, qu'elle devait être laide ; or une connaissance plus intime du milieu musulman suggérerait plutôt le contraire : l'hésitation plus longue, en raison de sa beauté, à choisir parmi ses prétendants (1). Notre propension est extrême, à supposer chez les autres civilisations les conceptions sur l'amour et le mariage en honneur dans notre Occident individualiste. Il faut être un témoin d'aussi parfaite bonne foi, et aussi mis en garde contre les préjugés, que Madame Sylvain Lévi, pour avouer en toute simplicité que la notion de la mort n'offre

(1) *L'Orient vu de l'Occident*. Essai critique par E. Dinet et Sliman ben Ibrahim, Paris (Piazza et Geuthner), p. 27.

Digitized by Google

pas, en Asie, ce tragique qu'elle présente chez nous (*Dans l'Inde*, Rieder, p. 143).

2° Le pédantisme dogmatique. Nous prétendons, — et donnons l'impression de prétendre — connaître les lois des faits. Notre rationalisme constitue notre plus grande force, mais nous n'en usons pas toujours avec mesure. Or s'il ne semble pas téméraire d'admettre dès à présent des lois linguistiques, et de postuler qu'il peut exister des lois sociologiques, il serait sage de ne jamais parler de lois historiques. Un de nos dogmatismes odieux aux Orientaux est notre prétention de les connaître mieux qu'ils ne se connaissent eux-mêmes. Rien de plus juste en ce que nous discernons chez eux la légende et l'histoire, mais rien de plus faux en ce que notre science ne saurait suppléer à l'intelligibilité que confèrent aux faits indigènes ambiance et tradition.

3° Critique sommaire ou hypercritique. D'aucuns parmi nous, il faut l'avouer, cherchent moins à « comprendre » qu'à « critiquer ». Nous faisons preuve tantôt d'un simplisme insoucieux des discernements opportuns, tantôt d'un dogmatisme critique intempérant. Aussi le contraste entre la partie ritualiste et la partie philosophique de la *Châṇḍogya Upaniṣad* n'a guère frappé nos exégètes, qui voient le texte en grammairiens ; au contraire la *Bhagavadgîtâ* fut découpée par Garbe en stratifications censées disparates, comme si la clef qui a si bien réussi en critique biblique — distinction des textes élohistes et jahvistes — devait ouvrir toutes les serrures.

4° Différence entre un « texte » ancien et un « livre » des époques modernes. Nous oublions trop facilement que des textes formés par condensation de traditions orales ne sauraient présenter la même structure que des ouvrages écrits, composés d'un seul jet. Des productions anonymes, même si elles ne furent pas collectives, ne sauraient avoir la même allure qu'un livre rédigé par un auteur au profit de sa renommée personnelle. Logique et psychologie diffèrent, ici et là. Il est insensé d'arguer de la contradiction interne d'un document pour inférer des remaniements ou un caractère apocryphe ; ce serait plutôt une œuvre homogène, qui aurait des chances d'être factice. La composition des textes a ses lois propres, variables selon les âges et les milieux ; elle n'offre guère de commune mesure avec cette théorie abstraite de la démonstration dont nous croyons,

Digitized by Google

en tant que nous procédons d'Aristote, qu'elle est « la » logique, l'unique logique. Nous cherchons, nous autres, dans une œuvre l'individualité de son auteur ; mais même si une œuvre orientale n'a qu'un seul auteur, la personnalité de ce dernier n'y apparaîtra point, sauf par accident. En Asie le vrai ne se mesure jamais à l'originalité.

5° Les préjugés de race, de nationalité, de religion. La notion de « l'indo-germanique » porte la marque de la « science allemande » et de Gobineau. On ne saurait s'étonner du caractère tendancieux que présentent souvent les travaux des missionnaires, mais il ne faudrait pas méconnaître l'obsession du libéralisme protestant dans certaines interprétations du christianisme primitif, — voire, ce qui doit paraître moins justifié encore, du Bouddhisme ancien. Bien plus : les formes d'esprit juives ou chrétiennes persistent très tenaces chez les plus laïques de nos savants ; cette survivance d'une certaine mentalité qui se perpétue à notre insu, apparaît en pleine évidence aux yeux des Orientaux lorsqu'ils étudient « notre science ». Nos préjugés pseudo-scientifiques souvent nous déconsidèrent à juste titre. Telles, les interventions indiscrètes de jugements médicaux à la façon moderne dans l'appréciation des faits religieux : ce qu'on a supposé quant à l'« épilepsie » de Mohammed, quant à la « folie » du Christ. Telle notre hantise de l'idée d'évolution : nous raisonnons volontiers comme s'il était à priori inconcevable qu'une relative fixité pût exister dans une institution ou dans un dogme ; nous projetons notre mobilité d'opinions dans des milieux où l'autorité de la tradition en une très large mesure l'exclut. Telle cette marotte du progrès humain, dont nous a persuadés Condorcet ; telle encore l'explication plus récente, des idées par les formes sociales ; tel le préjugé démocratique, dont on retrouve l'empreinte dans le crédit que nous accordons à une demi-science douée d'une valeur sociale de vulgarisation plutôt que d'une valeur logique de vérité.

6° Un usage naïf de l'induction se manifeste dans nos inférences du sauvage au primitif, d'institutions modernes à des institutions archaïques. Il ne faudrait employer qu'avec prudence le même terme de république pour désigner certaines formes d'Etat dans l'Inde ancienne, dans l'antiquité gréco-latine, dans l'Italie médiévale, dans l'Europe et l'Amérique modernes, dans l'Asie contemporaine. La conception de la causalité a varié, parmi les diverses cultures humaines, dans des proportions que seule précisera la science positive :

Digitized by Google

ainsi le surnaturel fait bon ménage avec l'ordre normal de la nature, chez un grand nombre de peuples où pourtant une certaine idée du miracle joue un rôle important.

7° Notre tendance à expliquer les faits par des influences extérieures, les opinions par des emprunts, surprend les Asiatiques. Ils n'ont pas eu de Lamarckisme, n'ayant pas connu de Darwinisme ; ils ignorent le fétichisme des causes « secondes », n'ayant pas, comme nos ancêtres, pratiqué le fanatisme des causes « finales ». Ils protestent donc quand nous essayons d'expliquer la plastique indienne par la plastique grecque, le Grand Véhicule par la gnose syrienne ; et ils peuvent avoir raison sans que nous ayons tort. « Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis ». Tout arrive, même que nos préjugés coïncident avec la nature effective des choses. Ainsi notre conviction, qu'un texte s'explique par des « sources » antérieures, correspond assez bien à l'élaboration des œuvres orientales, ou simplement anciennes, qui étaient d'ordinaire des compilations. Pourtant cette conviction, érigée en principe, est objet de scandale pour les Orientaux, désireux de comprendre le texte en et par lui-même.

8° La chronologie exerce sur notre science une emprise que l'Orient dénonce comme tyrannique et injuste. Dans des sociétés plus stables, plus complexes que l'Occident moderne les considérations de dates ont peut-être, en effet, moins de portée que chez nous. Ainsi ce n'est pas seulement parce que l'histoire indienne est loin d'être faite, que dans le chaos hindou chaque facteur semble contemporain de tous les autres, à la fois très moderne et très archaïque ; cela tient pour une part à la structure d'une civilisation où les germes de toute tradition remontent fort loin sans que rien jamais se détruise, et où cela même qui meurt semble se survivre. Certes, si la chronologie était faisable et totale, elle serait essentielle à l'histoire ; l'Orient ne le conteste point. Mais les facteurs les plus décisifs échappent d'ordinaire à toute datation rigoureuse.

Nous voici arrivés à l'un des points où science occidentale et exégèse orientale s'affrontent délibérément. Notre refus d'admettre l'existence d'un fait, d'une croyance avant la date du plus ancien document qui en atteste l'existence, c'est la plus élémentaire prudence, car si l'on abolit ce principe n'importe quoi se peut dire de n'importe quoi. Pourtant l'Orient, il faut le reconnaître, a d'excellentes raisons de penser que ce principe nous égare souvent. Une insti-

Digitized by Google

tution, une croyance peuvent avoir existé bien longtemps avant la première mention que nous en apportent l'archéologie ou l'histoire littéraire, et ici la tradition peut être plus exacte que l'histoire. Le fait, l'idée peuvent avoir été ignorés du témoin, ou étrangers à son objet, ou même lui avoir paru trop connus pour mériter d'être cités. L'essentiel à connaître pour nous serait ce qu'aucun texte ne nous révélera jamais, car aucun ancien n'aurait songé à le consigner par écrit. Voici un double exemple : l'institution de la caste, et la croyance au samsâra, les deux données les plus caractéristiques de l'indianité. Ni l'une ni l'autre ne figure expressément dans les *Védas* ; l'une et l'autre se trouvent dans les *Brahmanas*, mais une semblable remarque ne suffit point à prouver que cette institution, que cette croyance aient été élaborées dans l'intervalle de temps qui sépare ces documents ; le fait que le plus ancien ne les mentionne point ne prouve pas qu'elles n'existaient point, au moins dans certains milieux, durant l'âge védique. Soient encore d'autres exemples, tirés de la même civilisation : les religions populaires n'apparaissent dans la littérature qu'à partir du Ier siècle de notre ère ; mais elles existaient sans aucun doute auparavant. Les systèmes théoriques de philosophie, de composition littéraire, de politique, etc. entrent dans l'histoire à partir de la rédaction de leurs « sûtras » ; mais on ne saurait douter que l'élaboration d'un texte fixé « ne varietur » exigea une très longue préparation, durant une « préhistoire » indéterminée. De là deux partis pris qui s'opposent, et dont on peut renvoyer dos à dos les partisans : celui des savants européens qui abaissent le plus possible les dates pour faire fonds sur de fermes données chronologiques, et celui des orientaux qui reculent faits et doctrines dans une antiquité très haute, sur la foi des traditions. Si l'on suppose avec quelque sagesse que le vrai se trouve « in medio », on avoue par là que les principes de notre science doivent être compensés, corrigés par un tact, un esprit de finesse qui ne s'acquièrent que moyennant une sympathie éclairée à l'égard du point de vue indigène.

9° L'interprétation des traditions : voilà une tâche urgente, mais une œuvre ardue pour la critique européenne. Trop souvent nous l'écartons systématiquement, au profit de l'histoire censée objective — sans doute parce que celle-ci ne se fonde que sur des objets matériels, archéologie, inscriptions, numismatique, etc., sans s'appli-

Digitized by Google

quer aussi directement que la tradition, à des pensées. Ici encore notre principe est excellent et il serait funeste d'y renoncer : les légendes sont à maints égards de l'anti-histoire. Cependant, pour parler comme Leibnitz, il y a de l'or dans ce fumier. La seule méthode avouable serait de s'ingénier à extraire le vrai du faux, au lieu de repousser a priori les enseignements traditionnels. Si nous commettons volontiers cette méprise, c'est sans doute parce que notre critique porte la marque indélébile de son origine : née dans la lutte contre l'autorité de la tradition, elle demeure hostile à l'objectivité des traditions, bien que cette relative objectivité soit un fait, l'un des grands faits de la réalité humaine.

10° La formation surtout linguistique de nos Orientalistes se trouve empreinte dans les résultats de leurs travaux. Que notre philologie soit, en droit du moins, « la » philologie, et que cette partie de notre science compte parmi les plus solides ; que l'on n'atteigne d'autre part au sens des textes que par l'intelligence des mots et la critique des documents selon une méthode qui a fait ses preuves, on n'en saurait douter. Pourtant la compétence philologique n'est qu'une des aptitudes requises chez l'historien des peuples anciens ou lointains. Le sens archéologique est d'autre sorte ; chez les meilleurs de nos savants, il complète la formation de leur jugement. L'intérêt pour les mœurs et les idées — amorce d'une recherche qui peut avoir, elle aussi, sa technique — voilà, plus encore, ce qui doit se surajouter à la compréhension des langues. Sinon « la lettre tue », alors que l'esprit vivifierait. Telle est, à coup sûr, l'impression que produit souvent notre science historique sur les Orientaux.

L'exégèse des Védas comme celle de la Bible fourmillent d'exemples où une explication verbale n'a pu atteindre la signification véritable d'un rite ou d'un dogme. Le plus élémentaire examen du langage que nous parlons devrait nous convaincre de l'écart souvent considérable qui sépare la valeur étymologique et l'acception usuelle d'un mot. Pourtant nous nous obstinons, par exemple, à tenir pour dominant, parmi les sens du mot sanskrit *linga*, celui de phallus, alors que dans beaucoup de cas ce sens doit être entièrement perdu de vue. Que penserions-nous de non-Européens qui, traduisant dans leur langue nos textes occidentaux, emploieraient toujours pour équivalent de Logos un terme signifiant « discours » ? Les mots

Digitized by Google

peuvent cacher les pensées, autant que les faire connaître.

11° Ce qui, au jugement des Orientaux, nous manque le plus pour que nous comprenions leurs textes, c'est l'esprit religieux. Le fait est que la plupart des documents anciens présentent un tel caractère, et que cette science, laïque par principe, risque de commettre à cet égard de lourdes méprises. Mesurons la portée de ce grief, le plus sérieux de tous. Nous avons dépouillé notre foi à nous, pour conquérir plus d'objectivité ; or voici que notre indifférence religieuse, péniblement réalisée par souci de vérité, nous est reprochée, comme condition irrémédiable d'incompétence. Nous sommes-nous mutilés nous-mêmes ? un quasi daltonisme intellectuel nous rend-il inaccessibles à certains aspects essentiels de la culture humaine ?

L'opposition à laquelle nous nous heurtons, à cet égard, est intransigeante, même si elle se réduit à un sourire méprisant. Qui n'a surpris une fugitive expression d'ironie sur le masque des Orientaux qui nous jugent, même lorsqu'ils dissimulent leurs sentiments dans une courtoisie raffinée ? Le Marocain y met moins de formes que le Japonais, mais l'Orient se montre unanime, malgré l'infinie diversité de ses cultes, pour estimer que notre pensée est esclave par où elle se croit libre. Esclave de la demi-science, esclave de la lettre, esclave du prestige de l'industrie et de la domination matérielle, du militarisme comme du machinisme, esclave de l'argent, esclave surtout de l'incompréhension religieuse. Notre seul culte est celui du veau d'or : voilà ce que pensent de nous non pas seulement les Riffains ou les Mandchous, mais Gandhi et Tagore, Okakura et Anesaki. Sommes-nous bien sûrs d'avoir entièrement raison, seuls contre tout le reste de l'humanité ?

Il en coûte à notre vanité, quand autrui nous donne une leçon, à nous les prétendus magisters du genre humain. Pourtant la seule attitude digne de nous, digne de notre critique, est de ne pas négliger systématiquement les blâmes dont nous sommes l'objet, mais d'examiner en toute impartialité s'ils ont quelque fondement.

L'élément religieux qui nous manque, selon l'avis des Orientaux, pour comprendre en son esprit l'humanité passée ou l'humanité non-occidentale, ce n'est point l'adhésion à une foi particulière. Tagore, Okakura ne nous reprochent point d'avoir oublié le judaïsme ou le christianisme, et ils n'ont aucune ambition de nous convertir

Digitized by Google

aux cultes de l'Asie. Cette largeur d'esprit, ce désintéressement devraient nous ouvrir les yeux, plus que des objections méthodologiques. L'élément religieux qui nous manque, c'est le sentiment que la nature, objet de la science, fait partie de la vie. Notre physique mécaniste, avec un résidu de Platonisme sans doute, nous donne à supposer que le vrai est abstrait, alors qu'il existe dans les êtres. L'illustre botaniste hindou, Bose, s'approprie sans réserve les lois de notre biologie, mais il les interprète avec une intention particulière de la nature vivante qui, loin de fausser ses explications, lui fournit d'ingénieux aperçus.

L'élément religieux qui nous manque, c'est aussi le sentiment que tous les hommes font partie de l'humanité. Rien de plus urgent que de refaire cette découverte ; car à l'occasion de la Société des Nations non limitée à l'Europe, on nous demande d'apprendre à « parler européen ». Nous ne pensons que trop en « européen » — à notre insu, il est vrai — et le temps presse, que nous apprenions à parler « humain ».

Le caractère « européen » de notre science : voilà notre péché contre l'objectivité. Caractère notoire, puisque notre science nous met en antagonisme avec tous les non-Occidentaux en bloc ; puisque née en opposition à la tradition elle répugne à en reconnaître l'autorité relative ; puisqu'utilisée comme machine de guerre contre la religion elle est devenue incompétente dans l'ordre religieux ; puisque dressée contre les abus d'un certain vitalisme, elle ne travaille plus que sur le cadavre et sous prétexte d'analyse, se borne à disséquer. Autant de caractères propres non à toute science, mais à la nôtre. Si nous accentuons encore la conscience de nous-mêmes en tant qu'Européens, n'allons-nous pas scinder l'humanité en deux tronçons, et rompre ce qui fut réalité, l'Eurasie, pour mettre à la place deux collectivités antagonistes ?

Pourquoi ne pas nous faire aussi sages que Tagore ou que le publiciste javanais Noto Souroto ; aussi sages que le Japon, synthèse vivante de l'Eurasie ? Tenons l'Orient et l'Occident pour complémentaires, pour nécessaires l'un à l'autre. La science, l'histoire œuvres collectives, doivent être ouvertes à la collaboration de toutes les mentalités. Un tel idéal ne devrait pas nous déconcerter, car il ne fait que transposer dans la recherche du vrai ce que nous prônons dans l'ordre de la justice : une société des nations. Il devrait d'autant moins nous décon-

Digitized by Google

certer, que la critique faite depuis quarante ans, de notre science à un point de vue purement spéculatif — par un Poincaré, un Duhem, un Bergson — nous en a fait déceler les défauts mêmes qu'y retrouvent les Orientaux : manque du sens de la contingence, et pourtant pragmatisme foncier ; incompréhension de la vie malgré de merveilleuses découvertes biologiques ; dessèchement faute d'intuition, malgré le triomphe des mathématiques. Au surplus notre inaptitude à tenter les expériences psychologiques de l'Orient a quelque peu diminué depuis que nous apprécions la musique de Debussy, les subtiles positivités de Gide et de Proust, la psychanalyse de Freud, sans oublier les enquêtes sur la pensée des non-civilisés et des enfants. Le XXe siècle pourrait mieux faire que le XIXe, car il a dépassé ces grands simplismes, la logique de Stuart Mill, la psychochologie de Taine, l'anthropologie de Wundt. La concordance, au moins partielle, entre l'évolution récente de notre esprit et l'inspiration des non-Européens, devrait frayer la voie non pas à une impossible assimilation entre Orient et Occident, mais à une très réalisable collaboration.

MM. *Théodore Reinach* et *Alphandéry* présentent quelques remarques.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 24 avril 1926.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. de Faye préside.

Présents : Mme Sartiaux ; MM. de Faye, Alba, Alphandéry, Couchoud, Dujardin, Aegerter, Eisler, Goguel, Lebègue, Lods, Macler, Michaut, Péreire, Sartiaux, Sidersky, Stahl.

Le Secrétaire général signale la parution de trois ouvrages dûs à des membres de la Société : *la Pensée Religieuse de Renan* par M. Jean Pommier, *Foi et science au Moyen Age* par M. Sartiaux, *Celse ou le Conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif* par M. L. Rougier. Il indique les mérites de ces trois volumes.

La parole est donnée à M. *Sidersky* pour une communication, dont le texte suit, sur *quelques vestiges du culte astral chaldéen* :

Une légende très ancienne prétend que les premières observations astronomiques furent faites par des bergers chaldéens qui faisaient paître leurs troupeaux au clair de la lune, suivant une coutume des

Digitized by Google

pays chauds. Ces contemplateurs du ciel auraient été frappés par les déplacements périodiques des astres, et ce sont leurs observations, transmises d'une génération à l'autre, qui furent utilisées dans la suite par les premiers astronomes.

Mais les études de l'histoire des religions et les découvertes de l'Assyriologie démontrent que les premières observations du mouvement des astres ne doivent point être mises au compte de la curiosité d'hommes primitifs. Nous savons aujourd'hui que c'est le culte astral de l'antiquité orientale qui avait d'abord engendré l'astrologie, cette pseudo-science qui soutenait que les corps célestes étaient les auteurs de tous les phénomènes de l'univers, et que rien ici-bas ne se produisait qu'en vertu de leurs actions combinées. Et ce sont les observations séculaires des astrologues, soigneusement enregistrées dans les annales assyro-babyloniennes, qui avaient servi de base à l'Astronomie naissante.

En effet, les habitants des plaines mésopotamiennes adoraient les grands luminaires du jour et de la nuit, ainsi que les planètes (*II Rois*, XXXIII, 5), et les images de ces divinités astrales figurent sur un grand nombre de monuments anciens. Toutefois, c'est le culte de la lune, *la reine des cieux*, suivant l'expression de *Jérémie* (XLIV, 17, 18 et 19), qui était dominant dans certaines cités de Sumer et d'Akkad. On y observait soigneusement l'apparition de la faucille lunaire au début de chaque mois qu'on célébrait selon un rituel déterminé, au cours duquel on adressait à la nouvelle lune des prières ardentes, dont certains textes; déchiffrés par divers assyriologues, ont été traduits en français, réunis et édités par M. Etienne Combe dans son « *Histoire du Culte de Sin* » (Paris, Geuthner, 1908).

Même longtemps après que la religion fut arrivée à proclamer que Dieu doit être mis dans l'absolu et l'idéal, c'est-à-dire hors du monde matériel, la célébration des néomènies était maintenue par ceux même qui propageaient le monothéisme le plus pur. A l'époque du Second Temple de Jérusalem, c'est le président du Sanhédrin qui proclamait le commencement du mois, en sanctifiant la néomènie par la glorification de Jahwe *qui a fait la lune pour marquer les temps* (*Psaumes*, CIV, 19). Cette célébration des néoménies par les adeptes du monothéisme n'a rien de surprenant, le rituel de la Synagogue renferme des hymnes de glorification de l'Eternel pour les occasions les plus diverses. D'ailleurs, les hébreux, ayant pris

Digitized by Google

l'année luni-solaire pour base de leur calendrier religieux, avaient utilisé les données astronomiques et les principales règles du comput Assyro-babylonien, peuples civilisés parmi lesquels ils avaient vécu très longtemps. Ces faits n'ont eux-mêmes rien de commun avec le culte astral de l'Antiquité orientale.

Toutefois, la sanctification des néomènies par le Président du Sanhédrin, fut, dans la suite, remplacée par une autre cérémonie rituelle, dont un passage du *Traité de Soferim* (XX, § 2) décrit tous les détails. Devant le croissant lumineux on récite d'abord l'hymne glorifiant Jahwe, et l'on ajoute ensuite, en s'adressant directement à la lune : *Gloire à ton créateur* ! Puis, on saute plusieurs fois dans la direction de la lune, en prononçant la prière suivante :

כשם שאני רוקד כנגדך ואיני יכול לנגוע בך, כך אם ירקדו אהרים כנגדי להזיק לי לא יגעו בי.

« *Tel je saute vers toi, sans pouvoir te toucher, tels d'autres qui* « *sauteront vers moi pour me nuire ne puissent pas me toucher* ».

Et l'on termine par le verset biblique (*Exode*, XV, 17) :

Que la frayeur et l'épouvante tombent sur eux !

Ce geste, et cette prière adressée directement à la lune considérée comme une personnalité, sont, très probablement, des vestiges du culte astral chaldéen, inconsciemment conservés dans un rituel monothéiste. Cette phrase apparaît comme un écho de la prière chaldéenne adressée à la nouvelle lune, déchiffrée et traduite par Leonard W. King dans son livre « *Babylonian Magic and Sorcery* » (8°, London 1896, tablette n° 1, p. 6 ; Cf. E. Combe, *l. c.*, p. 105), disant :

(ligne 20) *Je me place devant toi, je te cherche,*

(ligne 21) *Des pensées de faveur et de justice dirige vers moi.*

Évidemment, la formule babylonnienne est un peu différente de la formule talmudique, mais elles ont toutes deux un fonds commun.

M. *Eisler* présente quelques observations.

M. *Couchoud* lit ensuite une étude sur l'*Episode de Barabas dans le récit de la Passion*.

MM. Goguel et de Faye présentent quelques remarques, mais, eu égard à l'ampleur du sujet, la suite de la discussion est renvoyée à la séance suivante.

Le Secrétaire général fait connaître à l'Assemblée la convocation

Digitized by Google

qu'a reçue la Société à un congrès d'histoire du christianisme qui se tiendra à Pâques 1927 en l'honneur des 70 ans de M. Alfred Loisy et de sa quarante-cinquième année de labeur scientifique et d'enseignement. Il donne quelques détails sur l'organisation de ce congrés.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

***

Erratum. — Dans l'article de M. P.-L. Couchoud : *L'Evangile de Marc a-t-il été écrit en latin ?* paru dans le dernier numéro de la Revue (tome XCIV, juillet-décembre 1926, pp. 161-192) :

p. 185, ligne 6, lire : qui confusus fuerit me et meos...

p. 190, ligne 16, lire : ὔπαγε

p. 191, ligne 12, au lieu de *acus*, génitif, lire : *cauernam*,

L'Imprimeur Gérant :

JULIEN GAMON.

Digitized by Google

LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE « LA HAUTE-LOIRE »

Digitized by Google

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX, 28, RUE BONAPARTE, PARIS (VIe)

COLLECTION DE DOCUMENTS INÉDITS
SUR L'HISTOIRE ÉCONOMIQUE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE
PUBLIÉS PAR LE MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

DÉPARTEMENT DE L'YONNE

CAHIERS DES CURÉS ET DES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIASTIQUES
DU BAILLIAGE D'AUXERRE
POUR LES ÉTATS-GÉNÉRAUX DE 1789
PAR CHARLES PORÉE, archiviste de l'Yonne.
Un vol. in-8° de 596 pages..... 56 fr.

Vient de paraître :

LES DIEUX NE SONT PAS MORTS
PAR F. DE MÉLY
Un beau volume avec plus de 200 illustrations dans le texte.
Tirage limité..... 45 fr.

Du même auteur :

LA VIRGA AUREA
DU Fr. HEPBURNE D'ÉCOSSE
Ouvrage tiré à 150 exemplaires, numérotés et signés par l'auteur.
Prix de l'exemplaire : 200 francs.

ALBERT MESSEIN, Libraire Éditeur, 19, Quai Saint-Michel, PARIS, V^e^

VIENT DE PARAITRE

ÉDOUARD DUJARDIN

LE DIEU JÉSUS

ESSAI SUR LES ORIGINES
ET LA FORMATION DE LA LÉGENDE ÉVANGÉLIQUE

Une nouvelle théorie sur l'historicité de Jésus, historicité... mais historicité spirituelle.

Un volume in-8 carré, broché..... 15 fr.

Digitized by Google

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX, 28, RUE BONAPARTE, PARIS (VIe)

Vient de paraître :

MONUMENTS DE L'ATHOS

PUBLIÉS PAR **Gabriel MILLET**

I. — LES PEINTURES

Un vol. in-4° de 80 pages et un album de 264 planches en phototypie. **400 fr.**

INTRODUCTION AU NOUVEAU TESTAMENT

PAR **Maurice GOGUEL,**
professeur à la Faculté de Théologie protestante.

TOME I. — LES EVANGILES SYNOPTIQUES ..... **30 fr.**
TOME II. — LE QUATRIEME EVANGILE..... **30 fr.**
TOME III. — LE LIVRE DES ACTES ..... **20 fr.**
TOME IV. — LES ÉPITRES PAULINIENNES (fasc. I)..... **30 fr.**
TOME IV. — LES EPITRES PAULINIENNES..... **40 fr.**

CULTES, MYTHES ET RELIGIONS

PAR **Salomon REINACH**, de l'Institut.

TOME V

TROISIÈME ÉDITION, REVUE ET CORRIGÉE

Un volume grand in-8°, illustré de 48 gravures dans le texte..... **50 fr.**

NATHAN SÖDERBLOM

MANUEL D'HISTOIRE DES RELIGIONS

(DE C. P. TIELE, REVU ET AUGMENTÉ)

ÉDITION FRANÇAISE PAR W. CORSWANT

Un vol. in-16 de 684 pages..... **40 fr.**

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
Publiée sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique.

SCIENCES RELIGIEUSES
QUARANTE-DEUXIÈME VOLUME

RECHERCHES
SUR LES
SOURCES DE LA LÉGENDE DE PYTHAGORE

PAR **Isidore LÉVY**

CHAPITRE I. — **Les Origines :** Avant Aristote. — Aristote, Andron, Eratosthène. — Héraclide le Pontique. — Reflets anciens du Roman d'Héraclide.

CHAPITRE II. — **D'Aristoscène au Recueil Néo-Pythagoricien :** Aristoscène de Tarente. — Dicéarque. — Timée de Tauroménion. — Les Biographes. — Androcyde. — Les Livres apocryphes.

CHAPITRE III. — **Les Vies de l'Époque Impériale :** Diogène Laërce. — Porphyre. — Jamblique. — Le Roman de l'Époque Romaine.

CHAPITRE IV. — **Les Pastiches :** La vie d'Apollonios de Tyane d'après Philostrate. — Pérégrinos et Alexandre d'Abonoutikhos. — La vie de saint Antoine.

CONCLUSION.

Un vol. in-8 de 156 pages..... **30 fr.**

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie *La Haute-Loire.*

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

UNIV. OF MICH.

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

René DUSSAUD et Paul ALPHANDÉRY

Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Études
à
l'Ecole des Hautes-Études

AVEC LE CONCOURS DE MM.

P. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART
A. FOUCHER, Maurice GOGUEL, Ch. GUIGNEBERT, H. HUBERT,
R. KREGLINGER, Israel LÉVI, Sylvain LEVI, Ad. LODS, Fr. MACLER,
M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE,
C. PIEPENBRING, A. REBELLIAU, Salomon REINACH, P. SAINTYVES,
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc., etc.

TOME XCV. N°s 2-3. — MARS-JUIN 1927

PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1927

Digitized by Google

SOMMAIRE

Fr. Nau : **La transmission de l'Avesta et l'époque probable de sa dernière rédaction.**
R. Dussaud : **La mention du vin dans un texte religieux palmyrénien.**
Ad. Lods : **La caverne de Lot.**
Ch. Picard : **L'épisode de Baûbo dans les mystères d'Éleusis.**
Pr. Alfaric : **Le Jésus de Paul.**
P.-L. Couchoud : **Marc latin et Marc grec.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

1° *A. Diès* : Autour de Platon (*A. Boulanger.*)
2° *P. Jouguet* : L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient (*A. B.*)
3° *V. Chapot* : Le monde romain (*A. B.*)
4° *Th. Bauer* : Die Ostkanaanäer (*M. Ginsburger.*)
5° Das Heilige Land (*M. G.*)
6° *G. Hölscher* : Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion (*M. G.*)
7° *J. Jeremias* : Jerusalem zur Zeit Jesu (*M. G.*)
8° *E. Lohmeyer* : Soziale Fragen im Urchristentum (*M. G.*)
9° *E. Jacquier* : Les Actes des Apôtres (*Pr. Alfaric.*)
10° *H. Delafosse* : Les Ecrits de Saint Paul (*Pr. A.*)
11° *Juan de Valdès* : Dialogo de doctrina cristiana (*Pr. A.*)
12° *A. Kenett* : Bedouin Justice (*R. Maunier*).

II. — *Notices bibliographiques.*

Br. Meissner. Die Kultur Babyloniens und Assyriens. — *W. W. Baudissin.* Kyrios als Gottesname im Judentum. — *H. Schmidt.* Die Thronfart Jahves am Fest der Jahreswende im alten Israel — *H. J. Bell.* Juden und Griechen im römischen Alexandria. — *H. Gressmann.* Die hellenistische Gestirnreligion. — *H. Gressmann.* Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums. — *M. Grabmann.* Mittelalterliches Geistesleben. — *Bernard Gui.* Manuel de l'Inquisiteur. — *A. Houtin et P.-L. Couchoud.* Du Sacerdoce au Mariage. — *Fr. Macler.* Trois conférences sur l'Arménie. — *A. Brou* Le dix-huitième siècle littéraire, t. III. — *J.-G. Frazer* Les dieux du Ciel, trad. franç. — *G. Migeon.* Au Japon. — *F. de Mély.* Les dieux ne sont pas morts.

CHRONIQUE

Bulletin de la Société Ernest Renan : *P. Alphandery.* Note au sujet d'un article du Dictionnaire de Bayle. — *F. Sartiaux.* Albert Houtin. — *H. Seroux.* Le problème des arts plastiques chez les Juifs. — *R. Eisler.* Note sur les arts plastiques chez les Juifs. — *J. Leclerc de Pulligny.* Sur la première finale du IVe Evangile et sur l'épisode d'Emmaus.

La *REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS* paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement 1927 : Paris	**75** fr.
— — — Départements	**75** fr.
— — — Étranger	**85** fr.
Un numéro pris au Bureau	**22** fr.

Il reste quelques collections complètes de la Revue qui sont vendues 4,500 l'une.

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, à la Librairie Ernest Leroux 28, rue Bonaparte, Paris (VIe).

AVIS A MM. LES ABONNÉS : Passé le délai de trois mois, aucune reclamation pour numeros manquants ne sera admise.

Digitized by Google

ÉTUDE HISTORIQUE SUR LA TRANSMISSION DE L'AVESTA

ET SUR L'ÉPOQUE PROBABLE DE SA DERNIÈRE RÉDACTION

CHAPITRE I

L'AVESTA

L'OUVRAGE ; LES MANUSCRITS ; LA GRAPHIE ;
LA TRADITION MAZDÉENNE ; L'ÉTUDE INTRINSÈQUE ;
LES THÉORIES SUR LA COMPOSITION DE L'AVESTA.

I. *L'ouvrage* que l'on est convenu de nommer « Zend Avesta », rapporté de l'Inde par Anquetil Duperron vers 1762, traduit et commenté de nombreuses fois depuis (1), est le livre sacré des Parsis et des Guèbres, successeurs des Persans mazdéens et des mages.

II. *Le manuscrit* le plus ancien, qui n'en contient d'ailleurs qu'une infime partie, est le *Vispéred* pehlvi de Copenhague, daté de 1258 de notre ère. Viennent ensuite des manuscrits de 1323 à 1324 (2). Les Perses mazdéens ont dominé à certains moments sur une grande partie de l'Asie et sur l'Egypte. Il est regrettable

(1) Nous renverrons à : *Le Zend-Avesta*, traduction de James Darmesteter, trois volumes, Paris, 1892-93, (*Annales du Musée Guimet*, in-4°, t. XXI, XXII, XXIV).

(2) *Encycl. Britannica*, au mot Zend Avesta.

Digitized by Google

que l'on n'ait encore trouvé aucune ligne de l'Avesta sur pierre, sur brique, sur papyrus ou sur *ostracon*, au moins comme amulette. Mais il y a plus : On n'a rien trouvé jusqu'ici qui soit écrit dans la langue de l'Avesta qu'on est convenu de nommer *Zend*. Comme l'a écrit M. E. Blochet, qui a bien voulu, avec son obligeance coutumière, nous donner de nombreux renseignements pour le présent travail : « On n'a jamais trouvé une monnaie ou une inscription quelconque en zend. On n'a même pas un seul cachet sassanide avec une inscription religieuse en zend » (1).

III. « *La graphie* de l'Avesta, a écrit M. Meillet, repose sur une édition faite à une date inconnue et dans des conditions inconnues, dans laquelle on a substitué à l'ancien alphabet (pehlvi) un alphabet compliqué exprimant les nuances délicates de la prononciation (2) ». La graphie pehlvie est des premiers siècles de notre ère ; la graphie de l'Avesta actuel qui en est un raffinement, est donc certainement postérieure au IIIe siècle de notre ère (3).

IV. Nous n'avons *aucune ancienne tradition* mazdéenne sur la composition et la transmission de l'Avesta (4). Au IXe siècle seulement, on trouve dans un ouvrage mazdéen, le *Dinkart*, deux passages écrits pour créer, pourrions-nous dire, « des titres de noblesse » à l'Avesta. Ces deux passages, qui ne sont pas

(1) *L'Avesta de James Darmesteter et ses critiques*, Paris, 1897, p. 47. (Extrait de la *Revue Archéologique*).

(2) *Journal As.*, mai-juin 1909, p. 536.

(3) Sur le Pehlevi, cf. Th. Noeldeke, *Etudes historiques sur la Perse ancienne*, trad. O. Wirth, Paris, 1896, p. 230 à 243. Nous ferons aussi de nombreux emprunts, en particulier pour les dates, à un autre ouvrage de M. Noeldeke, *Tabari*, Leyde, 1879.

(4) M. Carl Clemen a réuni les textes grecs et latins relatifs à la religion des Perses : *Fontes historiae religionis persicae*, Bonn, 1920. Il les a commentés dans *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Giessen, 1920. La présente étude, basée surtout sur des sources orientales, n'a pas la prétention d'épuiser le sujet, nous avons d'autres occupations que celle-là ; c'est *un premier complément* à l'intéressant ouvrage de M. Clemen.

Digitized by Google

d'ailleurs toujours d'accord entre eux, ont été traduits par M. Blochet sous les titres de documents A et B (1).

L'auteur de tout ou partie du Dinkart, Atûr-Farnbag-Farrûkhzât (2), raconte que Vishtasp (roi légendaire, document a), ou Darius, fils de Darius (document b) a fait écrire deux exemplaires types du Zend Avesta complet, et a mis l'un d'eux dans le trésor de Shapigan (nom incertain, Persépolis ?) et l'autre dans les archives nationales.

Durant l'invasion d'Alexandre, le deuxième exemplaire est brûlé et le premier est enlevé et traduit en grec, traduction que personne n'a jamais vue, car, jusqu'à nouvelles découvertes, les fragments astrologiques et médicaux conservés en grec sous le nom de Zoroastre (3) n'ont rien de commun avec l'Avesta de Zara-

(1) *Loc. cit.*, p. 17-20. Ces documents sont aussi commentés par M. J. Darmesteter, *loc. cit.*, t. III, p. XX-XLI. On les trouve encore dans *The sacred Books of the East*, t. XXXVII, p. XXX-XXXII.

(2) C'est là sans doute le grand pontife des Mazdéens qui a discuté devant le calife Mamoun, entre 817 et 833, avec un guèbre schismatique nommé Abalish qui lui a demandé : Pourquoi l'eau et le feu, qui ont été créés tous deux par Ormazd, se détruisent-ils l'un l'autre ? Y a-t-il un crime plus grand que de souiller l'eau et le feu par le contact d'un cadavre ? De qui proviennent les châtiments ? etc. Cf. *Gujastak Abalish*, texte pehlvi édité, traduit et commenté par A. Barthélemy, Paris, 1887 (Bibliothèque de l'école des Hautes-Etudes, sciences philol. et hist., fasc. 69).

(3) Cf. Fr. Cumont, *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, Bruxelles, 1898-1903, I, 84 ; II, 46, 192-5 ; IV, 65, 77, 83, 124, 154. — *Geoponica*, éd. Beckh, I, 7, 8, 10, 12 ; II, 15 ; V, 46 ; VII, 5, 6, 11 ; X, 83 ; XI, 18, 11 ; XIII, 9, 10 et 16 ; XV, 1 ; cf. Pline, éd. Mayhoff, XVIII, 24 (55) 200 ; XXXVII, 9, (49), 133 ; 10, (55), 150, 10, (57), 157 ; 10, (58), 159 et *Vie de Sévère*, éditée et traduite par M. A. Kugener, dans *Patrologia Orientalis*, t. II, p. 61-63, sur les ouvrages de magie attribués à Zoroastre le mage. Les *Logia* de Zoroastre, mentionnés par Nicolas de Damas, sont sans doute l'ouvrage dont M. C. B. Hase a édité un fragment dans *Valerius Maximus*, édition Lemaire, Paris, 1823, t. II, pars posterior, p. 414 à 419. Philon de Byblos, dans un passage sur le culte des serpents, cite Zoroastre le mage à côté du fabuleux Taaut, devenu depuis l'Hermès Trismégiste, et du pseudo Ostanès ; il lui fait dire que « le dieu a une tête d'épervier, qu'il est le premier incorruptible, éternel »... C'est étranger à l'esprit de l'Avesta, et d'ailleurs il faudrait d'abord savoir si ce texte est de Philon. Le Père Lagrange ne le croit pas, *Revue Biblique*, 1904, p. 47, et *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris 1905, p. 404-5,

Digitized by Google

thushtra ou Zaratus, fils de Pourushaspa, descendant de Spitama. (Nous reviendrons d'ailleurs sur cette prétendue destruction de l'Avesta, cf. chap. II, I).

Plus tard le roi Valkash (sans doute Vologèse Ier, roi de 54 à 78 de notre ère) ordonne de réunir les fragments dispersés *et les traditions orales*.

Enfin Ardaschir (roi de 226 à 241, le premier des Sassanides), charge un certain Tansar de réunir les manuscrits dispersés et de les compléter à l'aide d'une révélation personnelle qu'il avait reçue. C'est la leçon du document A ; d'après le document B, Tansar ou Tannasar, ainsi nommé, écrit un mobed, parce qu'il avait tout le corps chevelu comme la tête d'un cheval (1), a *constitué à lui seul tout l'Avesta d'alors par ses révélations et ses expositions*, (cf. *infra*, chap. II, II). Plus tard, Sapor Ier, roi de 251 à 272, aurait fait incorporer dans l'Avesta les fragments d'un intérêt scientifique dispersés dans l'Inde, en Grèce ou ailleurs et en aurait fait mettre *une copie au trésor de Shapigan* (nom incertain).

Il y avait d'ailleurs peut-être des divergences et des hérésies chez les Mobeds ; Aturpat (ou Adarbad), fils de Mahraspand, aurait prouvé que sa version était la bonne en se faisant verser sur le cœur du métal en fusion sans en souffrir (2), et Sapor II,

(le chapitre XI en entier, p. 396 à 437, est consacré à Philon de Byblos). Nous trouverons Pausanias au culte d'Anaïta, *infra*, p. 173. Quant à Pline l'ancien, XXX, 2, il écrit bien qu'un certain Hermippus attribue à Zoroastre deux millions de vers sur la magie, et on arrête ici en général la citation de Pline. On voit déjà que des vers sur la magie n'ont qu'un rapport assez éloigné avec notre Avesta, mais il n'est pas certain que cet Hermippus soit le disciple de Platon ; il pourrait être Hermippus de Béryte, cf. *Revue Biblique* 1904, p. 47, note 2 ; et surtout il faut lire tout le paragraphe de Pline qui se demande s'il n'y a pas eu un autre Zoroastre et qui dit enfin que Zaratus le mède (notre Zarathushtra) n'a laissé aucun ouvrage. C'est le mot final de cette discussion. On pouvait écrire en vérité que Zarathushtra (Zaratus), dont on a fait le maître de Pythagore, n'a laissé aucun ouvrage, parce que son code était conservé de mémoire par la caste des mages et n'était pas écrit ; ce code n'avait d'ailleurs rien à voir avec les ouvrages attribués à Zoroastre. — Cf. *infra*, page 158, note 2, et page 162-163, note 6.

(1) Darmesteter, *loc. cit.*, t. III, p. XXVII, note 1.

(2) Cette épreuve pourrait peut-être réussir si la poitrine était bien

Digitized by Google

roi de 309 à 379, qui avait établi une controverse générale (donc une lutte orale), aurait dit : « Maintenant que la vraie religion s'est manifestée à nos yeux d'une façon visible, je ne supporterai plus de fausse religion. » (C'est une manière d'expliquer les persécutions de Sapor II contre les chrétiens, de 339 à 379. On les expliquait suffisamment par les luttes des Perses contre les Romains qui venaient de s'identifier, depuis Constantin, avec le christianisme. D'ailleurs, en l'an 362, d'après un texte syriaque, le grand mobed Aturpar, qui est le précédent (d en r) ou son successeur (1) rallume la persécution sans avoir besoin de se faire verser du métal en fusion sur la poitrine : il lui suffit de dire à Sapor II que certains captifs le maudissent et le tournent en dérision, qu'ils méprisent les dieux des Perses et qu'ils adorent le Dieu de César) (2).

Enfin (document A seul) après l'invasion des Arabes (3) « qui ravagèrent les archives et les trésors, Aturpat fils d'Atur Farnbag, chef des hommes de la bonne religion, a réuni tous les

humide et si le métal s'écoulait aussitôt. C'est ainsi que « l'humidité de la main permet de la plonger dans un métal en fusion ». Voir *Dict. Larousse*, au mot *Caléfaction*. On pourrait imaginer aussi qu'il aurait suffi de substituer un creuset rempli de mercure au creuset rempli de métal en fusion, pour que les apparences restassent les mêmes aux yeux des spectateurs sans danger pour le patient. L'extraction du mercure est décrite dès le début de notre ère par Dioscoride, Pline et Vitruve, cf. F. Hoefer, *Histoire de la chimie*, Paris, 1886, t. I, p. 141. L'épreuve était donc possible à partir de cette époque. Quant à Zoroastre, nous croirions volontiers que Dion Chrysostome, du début de notre ère, nous a conservé la forme primitive de sa légende. Il se serait retiré sur une montagne ; ensuite la montagne aurait paru toute en feu et le roi, qui venait pour prier Dieu, aurait vu Zoroastre sortir de ce feu sans aucun dommage, cf. Orat. (éd. de Arnim) 36, 40 (d'après M. C. Clemen, *Fontes*, 44). Cette légende, imitée sans doute de Moïse sur le Sinaï, et représentant Zoroastre descendant sans mal, au milieu du feu de la montagne, a pu conduire à Zoroastre couché sans mal sous le métal en fusion ; cf. *Journal As.*, t. XXXVIII, avril 1841, p. 332, et t. XXXIX, p. 512.

(1) Nous n'insistons pas sur l'identité d'Aturpar et Aturpad, parce que dans un manuscrit (celui de Hoffmann) le premier est appelé Aturpar-zegerd.

(2) P. Bedjan, *Acta martyrum*, t. II, Paris, 1891, p. 317-9.

(3) Défaite de Kadesiyya en 636 ; de Nehawend en 642.

Digitized by Google

exemplaires qui étaient dispersés de tous côtés et (a mis) les nouveaux documents dans les archives de la capitale » (est-ce Bagdad ?).

Voilà tout ce qu'a trouvé le mobed Aturpat, fils d'Atur Farnbag, au IXe siècle, sous le calife Mamoun, fils de Haroun al Raschid, pour rattacher son Avesta à celui de Zarathushtra écrit 1500 ans plus tôt, et pour légitimer tout ce qu'il écrivait ou résumait dans le Dinkart. Aussi, tandis que certains auteurs font état de cette tradition, faute de mieux, d'autres estiment qu'elle présente peu de garanties.

VI. Reste *l'étude intrinsèque* de l'Avesta, soit des noms propres et des faits (trop peu nombreux), soit des lois que l'on compare aux lois similaires des Hébreux et des Hindoux, soit de la langue nommée Zend par convention, que l'on compare aux anciennes langues de même famille pour tâcher de lui trouver une place chronologique.

On ne savait rien du Zend ; il n'était plus compris des Mobeds qui le récitaient ; depuis Anquetil Duperron on en a créé des grammaires et des dictionnaires, mais ces études de parenté et de filiation sont très délicates et conduisent à des résultats bien divergents. Pour ne pas allonger ce travail, nous ne citerons que *les essais de traduction d'un seul mot* : du mot Zarathushtra, ou Zaratus ou Zoroastre, auquel on a appliqué successivement le grec, l'hébreu, le persan moderne, le vieux perse et le sanscrit à peu près comme les chimistes appliquent leurs divers réactifs à un corps pour le décomposer et en identifier les éléments.

On a traduit ce mot par « l'astre vivant » ; « celui qui sacrifie aux étoiles » ; « le contemplateur des astres » ; « celui qui fait des symboles de feu caché » ; « l'image de choses cachées » ; « le fils des astres » ; « l'astre d'or » (Anquetil Duperron) ; « adonné à l'agriculture » (Ascoli) ; « semence de la déesse Ishtar » (H. Rawlinson) ; « la splendeur de l'or » (Oppert) ; « l'or de la prairie, ou la splendeur de la prairie » (Addaï Scher) ; « ce n'est pas un nom propre, c'est un adjectif » (E. Blochet) ; en 1877, M. J. Darmesteter demandait la permission « d'ajouter une vingt et unième étymologie » et proposait : « rouge, cou-

Digitized by Google

leur d'or », mais, à la suite d'Eugène Burnouf, on faisait remarquer que ce nom est un composé du mot « chameau », et M. J. Darmesteter, en 1893, se ralliait à « (l'homme) aux chameaux jaunes », tandis que d'autres préféraient : « un possesseur de vieux chameaux, ou : de paisibles chameaux. » (1).

Cette grandeur et décadence d'un seul mot donnera une idée suffisante des difficultés de la critique interne et on comprendra mieux que l'on soit arrivé à des solutions très divergentes :

VII. *Les théories sur la composition de l'Avesta* (2).

Pour quelques-uns, surtout en Angleterre, l'Avesta est un apocryphe rédigé par les Parsis après la conquête arabe.

Pour M. J. Darmesteter, la partie la plus ancienne de l'Avesta (les Gathas) a été rédigée dans le premier siècle avant ou après notre ère, peut-être entre 54 et 78 de notre ère.

Pour le R. P. Lagrange, la réforme dite de Zoroastre, a dû naître d'une renaissance nationale et la propager... Aussitôt qu'une partie notable du territoire de l'ancienne Perse se fut détachée du royaume des Séleucides, la réaction nationale dût être accompagnée d'une réaction religieuse. C'est à ce moment, mais non avant, qu'a pu se produire le mouvement d'idées qui aboutit au manifeste des Gathas. Il sortit évidemment de la caste des Mages ; il ne nous déplaît pas de mettre à sa tête un grand esprit créateur, mais il a préféré cacher son nom et se couvrir de l'autorité vénérée de Zoroastre. C'était la coutume du temps, le temps du Livre d'Hénoch et des Sibylles. Le point de départ précis est impossible à déterminer. Il est raisonnable de songer au temps de Mithridate le Grand qui, vers 150 avant J.-C., anéantit la puissance grecque dans le territoire persan ». Cf. *La religion des Perses*, dans *Revue Biblique*, 1904, p. 45.

Pour Mgr de Harlez, le Zoroastrisme s'est formé en Médie

(1) Cf. Anquetil Duperron, *Zend Avesta*, Paris, 1771, p. 3. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 8°, Paris, 1904, p. 609-610. — A. Scher, *Patrol. or.*, t. IV, p. 365-6. — J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, Paris, 1877, p. 194 ; *Zend Avesta*, t. III, p. LXXVI, note 1. — Avesta, *Pahlavi and ancient Persian Studies*, Strasbourg, 1904, chap. IV.

(2) D'après Darmesteter, *Zend Avesta*, t. III, p. V-VI.

Digitized by Google

au contact des Mages avec les captifs d'Israël déportés au VIIIe siècle par Salmanasar.

D'autres rapprochent l'Avesta des Védas et en font un des plus anciens monuments de la race aryenne.

M. Meillet, suivant une voie intermédiaire, avec beaucoup de bon sens, admettrait volontiers la plus haute antiquité pour la partie versifiée (les Gathas) qui pourrait même être antérieure à Zarathushtra (1), mais l'ensemble lui fait en somme l'effet d'un fatras assez récent. « L'Avesta actuel est un recueil factice de fragments juxtaposés de manière arbitraire et sans ordre réel à l'époque sassanide (2). » « Si on essaie de lire l'Avesta, on s'aperçoit immédiatement que la lecture en est impossible : pas un chapitre ne forme une unité, pas un morceau ne se suit d'un bout à l'autre. Comme l'a vu M. Darmesteter, notre Avesta est un ensemble de fragments que le hasard a conservés et que des rédacteurs dénués d'art et de pensée ont mis côte à côte sans système (3) ». « La transcription s'est faite sous l'influence du parler des transcripteurs... Il n'y a pas eu une transcription fixée une fois pour toutes ; il y a eu des traditions diverses, des revisions, des corrections et le tout sans système.... le flottement entre deux lectures traduit une différence dans le dialecte des transcripteurs. Les deux lectures du texte de l'Avesta doivent donc provenir de deux régions différentes de l'Iran (4) »..... « Des manuscrits d'époque relativement très basse, tous issus d'un même archétype, et dont les deux plus anciens se trouvent avoir été écrits par un même copiste reproduisant un même original » (5).

Enfin M. Carl Clemen place Zoroastre mille ans avant le Christ, sinon plus tôt (6).

(1) Cf. *Journal As.*, mai-juin 1909, p. 536 : « Il n'est peut-être pas si évident que les Gathas soient l'œuvre du prophète lui-même ».

(2) *Ibid.*, avril-juin 1920, p. 195.

(3) *Trois conférences sur les Gathas de l'Avesta*, Paris, 1925 (*Annales du Musée Guimet*, 8°, t. XLIV).

(4) *Journal As.*, avril-juin 1920, p. 188-190.

(5) *Ibid.*, mai-juin 1909, p. 536.

(6) *Die griech. und lat. Nachrichten über die pers. Religion*, Giessen, 1920, p. 28.

Digitized by Google

Nous ne chercherons pas à départager ces diverses théories, car nous ne nous occupons pas des idées de l'Avesta ni de sa langue, ses idées peuvent être très anciennes, chacun pourra toujours les apparenter aux Védas, à Manès, aux Zervanites de l'Asie centrale, et expliquer comme il le voudra leurs dépendances réciproques. Nous ne nous occupons que de la transmission historique de l'Avesta, et encore, dans cette transmission, la seule période qui nous intéresse vraiment est celle qui va de 580 à 630, parce que nous pourrons montrer, grâce à un texte syriaque inutilisé jusqu'ici, que l'enseignement de Zoroastre *se transmettait alors de bouche et n'était pas écrit*. Il s'en suivra donc, avec grande vraisemblance, que notre Avesta actuel dérive *d'une mise par écrit des récitations des mobeds du* VIIe *siècle de notre ère*.

CHAPITRE II

LA TRANSMISSION DE L'AVESTA

I

AVANT NOTRE ÈRE.

1° *Critique de la légende d'Alexandre le Grand.*

Nous avons vu que d'après la tradition mazdéenne, écrite au IXe siècle de notre ère, les deux exemplaires types de l'Avesta (qui auraient été écrits chacun sur douze mille peaux de bœufs) (1) auraient été, l'un brûlé, l'autre enlevé et traduit en grec, à l'époque d'Alexandre le Grand, et ce n'est que quatre siècles plus tard que l'on aurait essayé de réunir les fragments dispersés et les traditions orales. Ici déjà nous avons durant quatre siècles une transmission surtout orale, mais nous croyons que cette transmission orale remonte plus haut et descend très bas.

(1) Darmesteter, *loc. cit.*, III, XXX ; Maçoudi, *Le livre de l'avertissement*, trad. Carra de Vaux, Paris, 1897, p. 132.

Digitized by Google

La mention des deux exemplaires et des vingt-quatre mille peaux de bœufs dont personne n'a vu la moindre pièce, rappelle trop la manière dont les syriens authentiquaient la correspondance d'Abgar le noir et du Christ ainsi que l'évangélisation de la Mésopotamie, et le procédé qui a permis aux Arméniens de se constituer des antiquités nationales (1). La mention de leur destruction était indispensable, puisqu'ils n'ont, croyons-nous, jamais existé. La mention de la traduction de l'un d'eux en grec pouvait avoir pour but de revendiquer les très nombreux ouvrages grecs plus ou moins authentiques, d'astrologie, d'oneiromantie, de présages de tout genre, de botanique, de médecine, attribués à Zoroastre (2) et de les porter à l'actif de Zarathushtra ou Zaratus, puisqu'on a identifié les deux personnages.

(1) On lit à la fin de la Doctrine d'Addaï *contenue encore dans des manuscrits syriaques du* v^e^ *et du* vi^e^ *siècle* et citée par Eusèbe, Saint Ephrem et la pélerine gallo-romaine dès le début du ive siècle : « Comme c'est l'usage dans le royaume d'Abgar et dans tous les royaumes, tout ce qui était dit devant le roi était écrit et déposé dans les archives. Ainsi Laboubna, fils de Sennak, fils d'Abdschadar, le scribe du roi, a écrit ces Actes d'Addaï l'apôtre, depuis le commencement jusqu'à la fin. Hannan, le secrétaire archiviste du roi, y a apposé son témoignage et l'a déposé dans les archives des actes royaux, où sont conservés avec soin et sans omission, les décrets, les lois et les contrats de vente ». — Ce texte si précis, si ancien, *attesté moins de 300 ans après les événements qu'il raconte*, est cependant en général tenu pour légendaire ; cf. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 99, 107 etc. Pour les Arméniens, cf. Victor Langlois, *Historiens de l'Arménie*, Paris, 1867, t. I, p. 13 à 14, 67, 325, 386, t. II, 62.

(2) Cf. *supra*, p. 151, où nous avons passé en revue les ouvrages attribués à Zoroastre. Ajoutons que Lydus, qui vivait de 490 à 565, dans *De ostentis*, éd. C. B. Hase, Paris, 1823, donne les présages et pronostics déduits des éclipses, des comètes, des éclairs, des tremblements de terre ; par exemple : Si le tremblement de terre a lieu de la nouvelle lune au septième jour de la lune il faut s'attendre à l'abondance (des biens), aussi à une mort violente et à une incursion des Perses (p. 80). Il dit au début (p. 5) qu'il faut chercher d'abord où a commencé la compréhension de ces faits pour venir jusqu'à lui. Après « le grand Zoroastre » il nomme Pétosiris, Antigone, puis Aristote. Tout cela était très à la mode, mais n'a rien à voir avec Zarathushtra. De même, dans le *De mensibus*, Leipzig, 1827, Lydus écrit : « Ceux de Zoroastre et d'Hystaspe, les Chaldéens et les Egyptiens mirent des jours dans la semaine d'après le nombre des planètes ». Ceci renvoie sans doute à un ouvrage d'astrologie.

Digitized by Google

Ajoutons que dans une chronique nestorienne écrite en arabe, *Patr. Or.*, t. XIII, p. 601, nous trouvons une copie du pacte et de l'édit écrits par Mohammad (que la paix soit sur lui), aux chrétiens du Nedjran. Cette copie est soigneusement authentiquée : « Elle a été faite sur un registre qui fut retrouvé en 265 (878 à 879 de notre ère) à Birmantha chez Habib le moine. Selon le témoignage de celui-ci, la copie venait de la bibliothèque de philosophie, dont il avait été conservateur avant de devenir moine ; *le pacte était écrit sur une peau de bœuf qui avait jauni* et portait le sceau de Mohammad (que la paix soit sur lui !) » Et cependant l'éditeur écrit que ce pacte sur peau de bœuf si bien authentiqué « est certainement apocryphe », bien qu'on le trouve sans doute écrit (chez le moine Habib) moins de 250 ans après les événements qu'il suppose. Nous ne pouvons donc pas accepter les yeux fermés une affirmation analogue, *écrite après la plupart des précédentes qui ont donc pu lui servir de modèles*, et qui porte sur des événements survenus 1500 ans plus tôt, dont les historiens grecs et latins n'ont d'ailleurs pas parlé.

Par contre, la tradition mazdéenne est d'accord avec tout ce que nous savons par ailleurs, lorsqu'elle suppose une transmission orale et plusieurs reconstitutions par récitation sous Vologèse, puis par Tansar et par Aturpad ; elle doit donc ici être retenue. On comprend que si l'Avesta avait été écrit comme les Evangiles, les quelques milliers de Macédoniens et l'incendie d'une ville n'auraient pas fait courir grand risque au code religieux d'un empire qui s'étendait de l'Egypte aux Indes et de l'Arabie au Caucase, puisque les millions de Mongols, Tartares et Turcs et leurs massacres systématiques (1), n'ont pas fait disparaître

(1) Nous n'avons plus l'idée de la mentalité de ces barbares dont les descendants encombrent encore l'orient. Citons le sort de la ville de Merw où le géographe Yakout aurait voulu terminer sa vie et qui possédait, dit-il, dix bibliothèques plus riches que celles de toute autre ville en ouvrages de choix, *Dictionnaire de la Perse*, par Barbier de Meynard, Paris, 1861, p. 529 à 530 :

En mars 1221, le général Mongol donna l'assurance au gouverneur qu'il

Digitized by Google

l'Evangéliaire des malheureux nestoriens ; il nous en reste même des exemplaires vieux de plus de mille ans, antérieurs à ces invasions (1).

Le rédacteur pehlvi et le traducteur persan de l'Arda-Viraf ont bien mis en relief la légende mazdéenne (2) : Alexandre a brûlé tout l'Avesta qui était écrit avec de l'encre d'or sur des peaux de bœufs et était conservé dans les archives de Persépolis. Il y eut ensuite anarchie dans l'Etat et dans l'église. Ardaschir réunit tous les Destours et tous les Mobeds. Il en vint 40.000. On soumit tous ces hommes à diverses épreuves pour reconnaître qui avait conservé le mieux l'Avesta *dans sa mémoire*. Il n'en resta que quarante qui avaient *tout l'Avesta en tête avec l'interprétation*. Parmi ceux-ci, Ardaschir s'en remit aux sept qui étaient les plus vénérables.

conserverait le gouvernement de Merw et que les habitants auraient la vie sauve. On trancha d'abord la tête aux militaires captifs ; ensuite les habitants furent distribués parmi les troupes et tous égorgés. Lorsque l'armée se fut éloignée, il sortit des souterrains environ cinq mille individus, mais il survint des troupes mongoles qui passaient pour aller rejoindre l'armée, et leur chef ordonna au reste des habitants de lui apporter du blé hors de la ville, chacun dans le pan de sa tunique. Ils obéirent et ils furent tués. Le même corps, poursuivant sa route, passa au fil de l'épée tous les habitants qu'il rencontra et fut suivi d'une autre division qui fit également main basse sur tout ce qui se présenta à sa vue. D'Ohsson, *Histoire des Mongols*, I, 279 à 288.

(1) Par exemple à Paris le manuscrit syriaque 342, écrit en 894, et le ms. 343, aussi du IXe siècle. Nous ne parlons pas des évangéliaires jacobites dont il reste des exemplaires du Ve siècle, ni des papyrus du IIIe siècle.

(2) *Grundriss der iranischen Philologie*, Strasbourg, 1895 à 1904, t. II, p. 34. La première partie est tirée de l'Arda-Viraf et la seconde de l'introduction à la version persane de cet ouvrage. Cette reconstitution orale de l'Avesta est aussi consignée par Hamza d'Ispahan vers 961, et les Parsis la racontaient au Père Gabriel de Chinon, vers 1650, cf. James Darmesteter, *La légende d'Alexandre chez les Perses*, Paris, 1878, p. 86-7 et 89-90 (Bibl. de l'école des Hautes Etudes, section hist. n° 35). Un Riwâyat de la première moitié du XVIIe siècle rapporte aussi qu'après Alexandre le Grand « les grands prêtres se réunirent, écrivirent chacun les parties de l'Avesta qu'ils se rappelaient, et ainsi fut restauré ce qu'on possède de l'Avesta » ; J. Darmesteter, *Le Zend Avesta*, III, p. VIII. Ces témoignages, si récents soient-ils, montrent que les Parsis « sentaient » la nécessité d'une reconstitution orale. Nous leur ajoutons seulement qu'il a pu y en avoir plusieurs et que la dernière est assez récente.

Digitized by Google

En 1126, l'auteur persan du *Moudjmel-attawarikh* constate l'opposition des anciennes traditions persanes et l'explique aussi de la manière suivante :

Lorsque Alexandre eut achevé la conquête de l'Iran, ce prince, qui avait une jalousie secrète contre les savants et les mobeds de cette contrée, les fit venir tous à la fois, et rassembla tous leurs livres ; il fit traduire ceux de ces livres qu'il jugea à propos, et ces versions furent envoyées en Grèce par Aristote, après quoi Alexandre livra aux flammes tous les monuments de la littérature persane, et fit périr les prêtres et les sages, en sorte qu'il ne resta plus personne qui fut versé dans quelque branche de connaissance et que l'étude des sciences et de l'histoire fut nettement anéantie. *Journal As.*, t. XXXIV, mars 1839, p. 260.

L'auteur constate d'ailleurs, *Ibid.*, t. XXXVIII, *Févr.* 1841, p. 164, qu'on raconte des histoires invraisemblables sur Alexandre, bien qu'on ait traduit en arabe les récits des philosophes grecs qui le concernent, *Ibid.*, p. 342. Comme nous l'avons dit, on a voulu expliquer par une prétendue destruction pourquoi il n'y avait aucun ancien ouvrage ou auteur persan, et s'annexer les sciences grecques par de prétendues traductions. Les Persans ont été jusqu'à s'annexer Alexandre, en racontant qu'il était le fils de Dara (Darius), fils de Darab : Dara aurait demandé en mariage la fille de Filikous (Philippe) roi des Grecs ; elle serait devenue enceinte de lui et il l'aurait ensuite renvoyée honteusement à son père. Elle mit au monde Iskender (Alexandre) que Filikous adopta, *Ibid.*, t. XXXVII, p. 163. Cf. James Darmester, *La légende d'Alexandre chez les Perses* (Bibl. de l'école des Hautes Etudes, section hist. n° 35), p. 83 à 84. Plus tard on a fait le fils d'un démon, *Ibid.*, p. 96-7. — Les Perses se sont encore annexé Nabuchodonosor qui n'est plus pour eux que le lieutenant du roi de Perse Lohrasp. Cf. *Revue des études Juives*, t. XIX (1889), p. 53-6. Ils ne sont d'ailleurs pas d'accord sur l'importance de cette première reconstitution. On a déjà vu l'opinion du Dinkart. Pour l'auteur de l'Arda-Viraf, Ardaschir n'a rien fait de définitif (c'est aussi notre avis) car il fait durer l'anarchie, les sectes,

Digitized by Google

l'ignorance religieuse, les traditions diverses jusqu'à Sapor II, où saint Adarpad (ou Aturpad), fils de Mahraspand, se soumit à l'épreuve du feu (1). C'est à cette époque en effet — sans préjudice cependant d'essais antérieurs — qu'on a pu vouloir constituer une religion nationale à l'exemple de Constantin, avec un *régulateur du magisme* (2). On a pu recommencer, après l'exécution du grand mobed Mazdak et des Mazdakites, pour rétablir l'orthodoxie, car, d'après un autre endroit du Dinkart, le roi Khosrau Parviz (531 à 579) aurait fait faire une nouvelle interprétation de l'Avesta et du Zend par les prêtres les plus intelligents (3). C'est à cette époque aussi que Yakout rapporte l'établissement du foyer central qui alimentait tous les foyers sacrés des Guèbres de l'Orient à l'Occident (4) et c'est sans doute à la même époque qu'on a fondé l'école centrale des mages qui existait à cette époque à côté du foyer central (5).

2° *Zoroastre et Zarathushtra. Transmission orale de l'Avesta. Exemples : Les Druides, l'Iliade, les Arabes.*

Voici donc comment, d'accord avec tout ce qu'on sait par ailleurs, on peut se représenter à cette époque la transmission de l'Avesta :

On pensera ce qu'on voudra de Zarathushtra, de sa personnalité, distincte ou non de celle de Zoroastre (6) et de son époque, mais

(1) *Grundriss, loc. cit.*

(2) C'est en effet le titre de Tahmizdegerd (il est nommé Mougonarzeked ou *Metaksonô de Magouschoutô*) envoyé à Karka de Beit Selok avec les gouverneurs de l'Arzacène et du Beit Garmaï, en l'an 407, pour convertir ou mettre à mort les chrétiens de ces pays. Cf. P. Bedjan, *Acta martyrum*, t. II, p. 519, et C. Brockelmann, *Syrische Grammatik*, Berlin, 1905, Chrestomathie, p. 56.

(3) *Grundriss, loc. cit.*, p. 34.

(4) *Dictionnaire de la Perse*, déjà cité, p. 368.

(5) D'après la vie de Mar Aba, cf. *infra*, p. 190.

(6) Le culte du feu répond aux premiers besoins de l'humanité et l'idée a pu en être suggérée plus particulièrement par un aérolithe ou par « un feu sortant de terre » dans une région pétrolifère :

Alexandre a vu près d'Arbèles un gouffre « d'où coulaient continuellement des ruisseaux de feu comme d'une source inépuisable ». Plutarque, *Vie d'Alexandre*, ch. LXV. Maçoudi cite dans le Fars une source appelée source

Digitized by Google

nous savons du moins que *les mages et ensuite les mobeds formaient une caste fermée qui entendait de réserver le monopole des fonctions sacerdotales*. Une fois en possession du nouveau code, le meilleur moyen de ne pas le laisser tomber dans le domaine public était de ne pas le transcrire, mais de le transmettre de bouche à bouche. Ensuite sa conservation orale se comprend très bien d'après les peines portées contre ceux qui l'oublieraient : Dieu aurait dit : « Quiconque oublie l'Avesta, j'éloignerai son âme du Paradis de toute la largeur de la terre » ; et « il est rapporté dans le Zend (dans le commentaire de l'Avesta) que dans le temps ancien un homme qui avait appris l'Avesta et l'avait oublié, on lui donnait la nourriture qu'on donne aux chiens jusqu'à ce qu'il le connut de nouveau par cœur (1) ». Avec de pareilles pénalités on comprend que la conservation fidèle de l'Avesta par cœur sans aucun écrit n'a rien qui doive nous

de feu « près de laquelle était bâti un temple ». *Les prairies d'or*, IV, 79. Dans le pays de Bakou, un marchand avait vu un terrain dont le feu s'échappait sans cesse ; Yakout, *loc. cit.*, p. 78. Enfin un voyageur russe décrit dans le *Journal As.*, t. XXII, 1833, p. 358 à 382, le feu perpétuel qui sort de terre sous forme de gaz enflammé près de Bakou. Il s'y trouvait une colonie d'Hindous (Parsis ?) adorateurs du feu « ils lisaient une prière en leur langue en remuant constamment la tête. »

Zoroastre, que les *Grecs* identifient avec le culte du feu et la magie, est donc aussi mythique que Prométhée qui aurait ravi le feu du ciel et que Yonitos (Bounitar) fils de Noé, qui aurait enseigné la magie et l'astrologie au géant Nemrod. *Caverne des trésors*, trad. C. Bezold, p. 33. Le géant Nemrod a écrit tout ce que Yonitos lui a appris (*Ibid.*) et a été nommé Zoroastre par les Grecs, *Homélies Clémentines*, IX, 4 à 6. Comme l'a fait remarquer le Père Lagrange, un livre attribué à ce Zoroastre n'a pas plus de chance d'authenticité qu'un livre attribué à Hénoch ou à la Sibylle. Il peut n'en pas être de même de Zarathushtra (le Zaratus de Pline). La tradition grecque qui le place au temps de Pythagore en fait un contemporain de Darius fils d'Hystaspe et de la magophonie, où il y eut certainement lieu de rénover le magisme — voir page 151, note 3 et page 158, note 2, les ouvrages attribués à Zoroastre. — Le nom *Zaratus* figure dans Charès de Mytilène, contemporain d'Alexandre le Grand (sous la forme Zariadrès ?) et dans Pline, Plutarque, Clément d'Alexandrie, Hippolyte, Porphyre, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, Scholies sur Platon, Agathias, Photius, Suidas, cf. C. Clemen, Fontes... p. 25, 42, 50, 68, 76, 79, 89, 93, 96, 101, 108, 109.

(1) Darmesteter, *loc. cit.*, I, p. 166.

Digitized by Google

étonner, c'est d'ailleurs ainsi que les Druides, ces contemporains des Mages de la Médie, transmettaient leur religion. D'après César « les élèves des druides apprenaient un grand nombre de vers ; aussi certains consacraient jusqu'à vingt ans aux études. Ils ne croyaient pas permis d'écrire tout cela. Dans les autres affaires cependant, pour des causes publiques ou privées, ils se servaient des lettres grecques ». Ils agissaient ainsi, continue César, pour ne pas livrer au public leurs dogmes et leurs rites, et aussi pour éviter que les étudiants trop confiants dans les livres n'en vinssent à négliger la mémoire (1).

Quelle que soit l'origine des poëmes attribués à Homère : qu'ils soient l'œuvre d'un seul homme ou d'une collection de chantres ; qu'ils aient été écrits à l'origine ou qu'ils aient été oraux dès leur éclosion, on admet qu'ils ont été transmis oralement durant plusieurs siècles jusqu'au jour où on a réglementé la récitation des rhapsodes et où on a demandé plus tard à chacun d'eux de fournir son contingent oral pour la mise en écrit des poëmes (2). La Mischna est aussi restée orale durant près de deux

(1) *Guerre des Gaules*, VI, XIV, 3-4. Voir à la table de l'édition Benoist, Paris, Hachette, 1917, p. 675, que les Druides étaient à la fois devins, magiciens, médecins, professeurs, prêtres, comme les Mages.

(2) Il y a cependant une grande différence entre les poëmes d'Homère, *patrimoine de toute la race grecque*, et le code de la religion mazdéenne conçu comme *la source des privilèges et des bénéfices d'un petit clan*. Les premiers, une fois recueillis de la bouche des rhapsodes, ont été corrigés, commentés et propagés en nombreux exemplaires. On en trouve des fragments d'une version syriaque. Il n'en était pas de même du code mazdéen. Une fois reconstitué, on l'étudiait par cœur, on le transmettait de père en fils ou de maître à disciple ; on détruisait ou on cachait l'écrit primitif unique, jusqu'au jour où on devait faire une nouvelle codification toujours par récitation.

Notons encore, pour servir à l'histoire de la critique historique, qu'on en revient, pour Homère, à la théorie traditionnelle, cf. L. Laurand : *A propos d'Homère ; Progrès et recul de la critique*, Paris, 1913. Il faut lire le volume dans lequel M. Victor Bérard disséque Wolf, sous l'épigraphe de M. Salomon Reinach : *Sic transit gloria Wolfii*, et sous le titre : *Les Prolégomènes à Homère de Frédéric Auguste Wolf*, Paris, 1917.

Nous retiendrons de ces polémiques que l'on peut encore comparer Homère et la transmission orale de ses poèmes à Zarathushtra et à la transmission orale de sa législation.

Digitized by Google

siècles (1) et le Coran lui même a pris sa forme actuelle d'après la récitation de ceux qui l'avaient conservé par cœur.

Chez les Arabes d'ailleurs, la transmission orale, dont nous n'avons plus aucune idée, s'est maintenue jusqu'au IXe siècle de notre ère. Voici, à ce sujet, ce qu'écrivait M. de Slane :

Un des traits les plus caractéristiques que présentent les anciens monuments de la littérature arabe consiste en une certaine formule qu'ils portent tous en tête et qu'on nomme *isnad* (appui) ; c'est l'exposition de la voie par laquelle chaque morceau de poésie et chaque récit ont été transmis sous la forme de traditions orales à celui qui les rapporte en dernier lieu... Plus tard on s'avisa de mettre par écrit ce qu'on avait appris par cœur, mais on préféra cependant toujours l'enseignement de vive voix à celui que les livres seuls pouvaient offrir ; il y avait même des auteurs qui récitaient de mémoire leurs propres ouvrages, sans se soucier de leur donner un mode de publication mieux adapté à leur conservation. Ainsi le *Mowatta* ou recueil des traditions servant de base aux doctrines de Malik (auteur d'un des quatre rites orthodoxes), ne paraît pas avoir été mis par écrit par lui-même. On pourra donc poser en principe que tous les plus anciens ouvrages de la littérature arabe, en y comptant même le Koran, ont été conservés plus ou moins longtemps sans le secours de l'écriture... Ce fut dans le IIIe siècle de l'hégire qu'une grande partie des traditions qui circulèrent chez les musulmans fut recueillie et mise par écrit. *Journal As.*, t. XXXIV, 1839, p. 571.

Les spécialistes ajouteront ici un paragraphe sur la transmission et la conservation des poèmes hindoux : Nous trouvons dans l'Inde la caste des barbes (Sutas), ou des chantres, qui récitaient les histoires des dieux et des héros. Cette caste figure avec ces fonctions dans le Râmâyana et dans le Mahâbharata et elle les exerçait par droit de naissance, cf. Eug. Burnouf, *Le Bhâgavata Purâna*, t. I, Paris, 1840 ; Préface, p. XXXI.

Quant au mode de transmission de l'Avesta lui-même, Maçoudi

(1) *Histoire de la littérature juive*, par Isaac Bloch et Emile Lévy. Paris, 1901, p. 186-8.

Digitized by Google

l'a encore vu au xe siècle et nous le décrit. A cette époque, l'Avesta était écrit depuis longtemps, mais les pratiques traditionnelles du mazdéisme avaient encore cours :

« Les Guèbres ne sont pas encore parvenus à réciter par cœur tous leurs livres révélés, écrit Maçoudi, aussi leurs savants et leurs hirbeds se bornent à en apprendre des fragments par cœur, par exemple un septième, un quart ou un tiers. Un de ces prêtres commence par réciter le fragment qu'il a retenu, un second reprend à son tour, puis un troisième et ainsi de suite jusqu'à ce qu'ils aient complété leur récitaiton en commun (1) ».

Ce texte nous fait bien comprendre comment on a conservé et, plus tard, mis par écrit, les poëmes attribués à Homère et l'Avesta. Il est probable d'ailleurs qu'il y avait une partie commune qui devait être possédée par tous, car, aujourd'hui encore, dit M. J. Darmesteter : « le fils de mobed qui veut devenir Herbed, c'est-à-dire qui veut être qualifié pour les cérémonies secondaires du culte, doit avoir quatorze ans accomplis et *connaître par cœur les cérémonies de la loi, le Yasna, le Vispéred et le Khorda Avesta* » (2).

3° *Elasticité de la mémoire. Exemples divers.*

La mémoire, lorsqu'elle était cultivée dès l'enfance, arrivait d'ailleurs à une souplesse dont nous n'avons plus l'idée :

« On citait un Guèbre du Sedgestan, dit Maçoudi, qui récitait l'Avesta par cœur et intégralement » (3). Le nestorien Bar Edta était arrivé au bout de quelques années à réciter les deux Testaments comme on récite les psaumes. Il s'était appliqué ensuite à réciter par cœur les livres de l'abbé Isaïe, d'Evagrius, de Marc l'ascète et jusqu'au livre d'Héraclide de Nestorius (4). Plus tard, un autre moine nestorien Rabban Youssef, récitait par cœur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, il récitait aussi les trente-trois tomes de Théodore de Mopsueste comme il récitait

(1) *Les Prairies d'or*, II, 126.
(2) *Loc. cit.*, I, LII.
(3) *Loc. cit.*, II, 126.
(4) *Revue de l'Orient chrétien*, 2e série, t. II, 1906, p. 405-6.

Digitized by Google

les psaumes (1). Enfin Yakout nous apprend que Abdan, qadhi d'Ahwaz (nous sommes toujours en Perse), savait par cœur cent mille hadis (2) (traditions relatives au Prophète).

Ces trois hommes à eux seuls, auraient pu, par leurs récitations, former une petite bibliothèque. Yakout nous cite d'autres perses à la féconde mémoire : *loc. cit.* p. 279, 365, 366, 532, 582, mais il ne nous indique plus leur capacité.

Xénophon suppose qu'on peut posséder tout Homère par cœur, car il fait ainsi parler ses personnages :

Jaloux que je devinsse honnête homme, mon père me contraignit d'apprendre tous les vers d'Homère, en sorte que *je pourrais vous réciter de mémoire l'Iliade entière et l'Odyssée.* — Ignorez-vous, dit Antisthène, que tous les rhapsodes savent aussi par cœur ces mêmes vers ? — Puis-je l'ignorer, puisque je les entends presque tous les jours. — Eh bien, connaissez-vous une espèce d'hommes plus inepte que celle des rhapsodes ? — Cela ne me paraît point prouvé. — Du moins est-il certain *qu'ils n'entendent pas le sens des vers.* Cf. *Banquet,* ch. III.

La possibilité de transmettre et même de composer de mémoire un long poème est tellement en dehors de nos habitudes que nous voulons rapporter encore les exemples cités par Georges Bertrin (3), afin que nos lecteurs ne se laissent pas arrêter au début de ce travail par cette difficulté :

(1) *Ibid.*, 1re série, t. II, 1897, p. 383-4.

(2) *Dictionnaire de la Perse,* par Barbier de Meynard, Paris, 1861, p. 61 :

Abou Ali Nicabouri dit n'avoir jamais connu un homme doué d'une mémoire aussi surprenante. Abdan savait cent mille hadis, et tel était le zèle qu'il avait pour l'étude de la tradition, qu'il fit dix-huit fois le voyage de Basrah pour y recueillir un hadit enseigné par Eyoub es-Sikhtiani ; il est né en 220 (835) et mort à Asker-Mokrem au commencement de l'an 306 (918).

Yakout écrit encore, p. 45 :

Le nombre des ulémas et des savants que ce pays d'Ispahan a produits est plus considéra le qu'en aucune autre ville et notamment dans la science des traditions et les *Isnads* (récits oraux, cf. *supra*)... Le nombre de ceux qui savent le Koran par cœur est incalculable.

Le Koran n'est pas un bien gros volume, mais ce texte nous montre combien à Ispahan on continuait à cultiver la mémoire.

(3) La question homérique. Paris, 1897, p. 142-6.

Digitized by Google

Dans un voyage que je fis en Ecosse, raconte un voyageur, je visitai les Hébrides et je rencontrai des vieillards qui ne prononcèrent jamais un mot d'anglais et qui ne lisaient pas une syllabe d'une langue quelconque. Ces hommes récitaient plusieurs poèmes attribués à Ossian et autres anciens poètes. J'écrivis un de ces poèmes avec une orthographe et des caractères tels qu'ils me parurent répondre aux sons articulés par le vieillard. Je le lus ensuite à une femme de goût qui le comprenait assez, et l'anglais aussi, pour m'en donner une traduction. C'était un poème aussi régulier qu'aucun de ceux qui furent jamais traduits ; et surtout il n'y avait pas moins de génie... Je vis et j'entendis plus de poèmes inédits dans ce genre qu'il n'en fut jamais imprimé par Macpherson et Clarke, les interprètes des bardes calédoniens. J'entendis aussi quelques-unes des épopées qu'ils ont traduites. Et, bien que j'écrivisse assez vite, j'appris d'une de mes connaissances que le vieillard réciterait assez de choses diverses pour me retenir à écrire pendant six mois. *Amer. Phil. Trans.* vol. III, art. *Cadmus*, note A, 279.

Les Kalmoucks aussi ont eu leur Homère ; il florissait au siècle dernier. Il a composé, dit-on, trois cent soixante chants dont chacun égale à peu près en étendue, un livre homérique : peu de bardes sont capables d'en réciter plus de vingt. Il y en a cependant.

On trouve encore ailleurs des exemples semblables ou même plus étonnants : Ainsi toute l'histoire du Nord fut conservée en vers sans être écrite, et il y a encore, en Finlande, des paysans dont la mémoire égale celle qu'on attribue aux rhapsodes de la Grèce. En général ces paysans composent des vers ; quelques-uns récitent de très longs poèmes qu'ils corrigent et qu'ils se rappellent sans jamais écrire. Benjamin Constant, *De la religion*, t. III, p. 444, Paris 1827.

Voici comment travaillait Casimir Delavigne. C'est son frère qui nous l'apprend dans la notice qu'il lui a consacrée :

Casimir avait un mode de travail qui lui était particulier : quand, après de longues méditations, il avait arrêté le plan d'une manière définitive, il l'écrivait ; mais ensuite il composait son ouvrage entier sans en écrire un seul mot. Lorsqu'un acte était fini, il me le récitait : si je lui adressais quelques observations critiques, il faisait des corrections ; et par une disposition singulière de sa mémoire, le vers condamné s'effaçait, et il était remplacé par un vers nouveau,

Digitized by Google

sans qu'il y eut jamais erreur ni confusion. Je l'engageais souvent à renoncer à une méthode qui me paraissait devoir le fatiguer ; mais il me répondait toujours qu'il n'en éprouvait aucun inconvénient. Cf. *Derniers chants*, Paris, Didier, page 18. Nous lisons dans la même notice, p. 30, que, par suite de ce mode de travail, il arriva que, sur les cinq actes dont la tragédie de Mélusine se composait, C. Delavigne n'en laissa qu'un d'écrit, quoiqu'il en eut terminé quatre. On sait que Voltaire usa, en passant, de la méthode de C. Delavigne : faute d'encre et de papier, il composa et retint, avec le seul secours de la mémoire, le second chant de la Henriade, ce qui remplissait Frédéric II d'admiration.

Siméon de Beit Arsham, nommé le disputeur perse, racontait à Jean d'Asie (1) qu'après avoir passé trois jours chez n'importe quel peuple (Perse, Arabie, Syrie, Grèce), il parlait sa langue et il faisait des instructions dans la chaire des églises de tous les peuples qu'il avait vus.

Ce sont évidemment là des exceptions, mais les réformateurs Zarathushtra, Tansar, Aderpad, Mazdak, sont eux-mêmes des exceptions.

4° *Le caractère magique tout spécial de l'Avesta pouvait porter à ne pas l'écrire.*

Aux deux raisons données par César de ne pas écrire (garder le secret et exercer la mémoire) M. Meillet a bien voulu nous dire qu'on peut ajouter un motif tiré de la nature de l'Avesta qui est un texte sacré agissant par la vertu des mots et des noms qu'il contient. On n'osait peut-être pas l'écrire.

La magie en effet (distincte de la sorcellerie) est l'invocation des bons génies pour obtenir un bien. (Cf. Michel Glycas, *Annales*) ; elle attachait donc grande importance à connaître les noms des divinités bienfaisantes qui présidaient aux mois, aux jours et aux heures. Déjà chez les Assyro-Babyloniens « connaître le nom d'une chose, c'est avoir de l'emprise sur elle et, comme conséquence, c'est le moyen sûr de mettre en mouvement

(1) *Patrologia or.*, t. XVII, p. 155.

Digitized by Google

le dieu et d'atteindre le démon ». G. Contenau, *La civilisation Assyro-Babylonienne*, Paris 1922, p. 62-3.

Cette idée qui est la base du *Testament* syriaque *d'Adam* et des *talismans* grecs d'*Apollonius de Tyane* qui lui correspondent, cf. *Patrologia syriaca*, t. II, Paris, 1907, p. 1307 à 1423, voir p. 1367, se retrouve dans notre Avesta, chez les mages (1) :

« Notre nom à nous, les Amesha-Spentas, voilà ce qu'il y a dans la parole divine de plus fort, de plus victorieux, de plus glorieux, de plus efficace... Dis-moi ce nom de toi, ô saint Ahura mazda... qui écrase le mieux la malice des démons et des hommes », Darm. II, 334-5. « Sous ces noms nous vous adorons (les eaux), sous ces noms nous vous prions », I, 264-6.

Ce n'est pas d'ailleurs la seule pratique assyrienne qui s'est perpétuée dans ces pays : On trouve déjà chez les Assyriens ces formulaires de tous les péchés possibles (patet) qu'on fait lire aux pénitents, cf. Contenau, *loc. cit.*, p. 62, que nous retrouvons dans l'Avesta, chez les mazdéens zervanistes de l'Asie centrale (cf. *Un formulaire de confession mazdéen : le Khuastuamift*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVIII, 1913, p. 225 à 240), et, encore au XIe siècle, chez les Arméniens (cf. *ibid.*, t. XVII, 1912, p. 192-3).

II

Transmission de l'Avesta du Ier au IIIe siècle.

1° *Critique de la restitution de l'Avesta par Tansar. Transpositions de faits.*

Nous avons vu qu'une tradition mazdéenne attribue une recons-

(1) Les sorciers formaient sans doute une autre catégorie. Le livre de Daniel énumère (II, 2, 10, 12) les devins, les mages, les enchanteurs (sorciers ?) et les chaldéens, dont l'ensemble constituait « les sages de Babylone ». Lorsque Alexandre est entré à Babylone, (Curtius Rufus, V, 1, 22), après les animaux sauvages, venaient les Mages qui chantaient un hymne selon leur habitude, puis les Chaldéens et, avec eux, les devins et les musiciens babyloniens ; les Chaldéens observaient les mouvements des astres et les vicissitudes des saisons. — Il n'est d'ailleurs pas prouvé, nous a dit M. Meillet, que tous ces mages étaient mazdéens.

Digitized by Google

titution de l'Avesta au roi Vologèse et une autre à Tansar sous Ardaschir. L'Arda-Viraf (*supra*, p. 160) ne connaît qu'Ardaschir. M. Darmesteter cite et commente une lettre attribuée à Tansar (III, xxxiv) d'après laquelle on mettait à mort sans instruction ni délai ceux qui se détournaient de la religion, tandis qu'Ardaschir a ordonné qu'on les mette en prison pendant un an et que les gens versés dans la religion leur prodiguent durant ce temps leurs conseils et leurs arguments afin de dissiper leurs doutes ; ce n'est que s'ils persévèrent dans leur obstination et leur orgueil qu'on les met à mort.

Cette lettre, qui n'en est pas d'ailleurs à un anachronisme près, puisqu'elle cite le Coran et les fables du *Kalila et Dimna* (1), transporte en arrière, à Ardaschir, ce qui a eu lieu sous Saper II, en 340 : Dans le Houzistan (2), les bourreaux se sont fait aider par les meurtriers qui étaient en prison, on tuait tous ceux qui se présentaient ; des passants venant de n'importe où disaient : nous aussi nous sommes chrétiens, et on les tuait. L'un des principaux eunuques de Sapor, nommé Azad, qui était très honoré par le roi, s'habilla en religieux, prit place parmi les martyrs et fut tué. Le lendemain Sapor le demanda, on le chercha chez lui et on le réclama à son de trompe durant deux jours, enfin l'un des mages dit : parmi ceux qu'on a tués jeudi, il y avait un religieux qui ressemblait à Azad, j'ai même cru que c'était lui, mais, à cause de son habit, je n'y ai pas pris garde. On retrouve Azad, et Sapor, plein de douleur, rentre en lui-même et dit : Désormais on ne tuera plus simplement, mais si quelqu'un est pris pour cause de christianisme on lui demandera le nom de son père, de sa mère et de sa race, et de quelle ville ou bourg et de quel peuple il est ; ces paroles seront écrites sur un rouleau ; alors on lui parlera pour l'interroger sur sa religion, on écrira ses réponses, on l'éprouvera de nombreuses fois par des souffrances, des coups et des supplices et, s'il ne

(1) J. Darmesteter, *loc. cit.*, III, p. xxvii.

(2) Texte déjà édité et traduit par E. Assémani, *Acta sanctorum martyrum*, Rome, 1748, t. I, p. 50 ; réédité par P. Bedjan, *Acta martyrum*, t. II, p. 243 à 246.

Digitized by Google

quitte pas sa religion, nous commanderons alors ce qui nous paraîtra bon (1). Depuis lors, dit l'auteur, les chrétiens eurent un peu de repos.

Ce récit figure dans le manuscrit syriaque nº 160 du Vatican qui est de l'an 474. *Il a servi de modèle à celui qui a interpolé ou fabriqué la lettre de Tansar.*

Le *Siassset Nameh*, trad. Ch. Schefer, Paris 1893, p. 245 à 266, nous donne un autre exemple de transposition : Il raconte que Mazdak avait fait faire un souterrain qui avait une très petite ouverture au milieu du pyrée, et se vantait ensuite de faire parler le feu, parce qu'un prêtre aposté par lui dans ce souterrain criait au roi Qawad (vers l'an 520) les paroles convenues. Ce fait est raconté, avant l'an 450, par l'historien Socrates, VII, 8, 3 à 17, cf. Cassiodore, Migne, *P. L.* LXIX, ch. XI, 8, *à l'occasion du voyage de Marouta en Perse* vers 408. Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, p. 89 à 90. Il est invraisemblable que la même supercherie ait encore pu réussir moins d'un siècle plus tard. Le *Siasset Nameh* transporte à Mazdak et Qawad ce qui a eu lieu cent ans plus tôt.

2º *Religion des rois parthes et des premiers Sassanides, du peuple (Anahid), des Perses et des Mèdes.*

Les traditions syriaques montrent que les rois parthes ne faisaient pas de la religion une affaire d'état (2) et que les Sassanides n'ont pas inquiété les chrétiens, sauf de rares exceptions, tant que l'empire romain a demeuré fidèle au paganisme, ni même durant les premières années qui ont suivi la conversion éclatante de Constantin (3).

Ces rois, qui étaient certainement mazdéens, étaient donc d'assez tièdes défenseurs de l'Avesta -- si toutefois il existait un livre Avesta. — Les peuples aussi semblent avoir eu plus de dévotion

(1) Nous trouvons encore cette procédure du VIe au VIIe siècle : emprisonnement, interrogatoire, controverse, supplices et la décision laissée au roi.

(2) Cf. Al. Mingana, *Sources syriaques*, Leipzig, 1908, p. 92, note 1.

(3) Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, p. 43. Nous avions d'ailleurs relevé des textes qui confirment ce qu'avancent MM. Mingana et Labourt.

Digitized by Google

pour Anahid (Anaïtis) (1) que pour Ahura-Mazda. Strabon (XI, 8, 4) rapporte que les Perses, vainqueurs des Saces, ont élevé un temple à Anahid, dans le Pont (2), avec esclaves sacrés des deux sexes, plus décent cependant que les nombreux temples élevés à Anahid par les Arméniens (3) ; « où les personnages les plus illustres consacrent à la déesse leurs filles encore vierges, ce qui n'empêche pas que celles-ci, après s'être longtemps prostituées dans les temples d'Anahid, ne trouvent facilement à se marier » (4). Pausanias (V, 27, 6) nous fait connaître deux temples d'Anahid en Lydie, c'est-à-dire au pays de « la grande Diane des Ephésiens » (5) et nous apprend que le mage y portait du bois qui devait s'allumer de lui même (6) et lisait dans un livre (7). Il ne nous dit pas si l'on y trouve mêmes

(1) D'après le R. P. Lagrange, « les éranistes sont d'accord pour reconnaître que le culte d'Anaïtis a été presque complètement assimilé à celui de la déesse sémitique Nana-Ichtar-Astarté, même dans la forme plastique qui lui a été donnée », *Revue Biblique*, 1904, p. 43.

(2) Ils élevèrent un mur d'enceinte et un temple dédié à Anaïtis ainsi qu'à Oman et à Anadate, divinités persiques toujours associées au culte d'Anaïtis ». Ces deux dieux parèdres ne sont pas avestiques. Oman a aussi des temples. Strabon a vu sa statue : C'est une grossière image que l'on porte en procession (dans certaines fêtes) » XV, 3, 15. D'après le R. P. Lagrange, « Dans Omanos on a voulu voir Vohu Mano. Les noms sont assez semblables. Mais qui reconnaîtrait « la bonne pensée » dans le compagnon de l'impure déesse. » *Revue Biblique*, 1904, p. 46.

(3) Strabon, XII, 3, 37.

(4) *Ibid.*, XI, 14, 16.

(5) Cf. Actes XIX, 28, 34. Est-ce le voisinage de la Diane d'Ephèse qui a porté les Grecs à rapprocher Anahid de Diane (Artémis), bien qu'Anahid soit plûtôt à l'origine une Bellone-Astarté, déesse de la guerre et de l'amour, avant de devenir une personnification poétique des eaux bienfaisantes. On vient de voir qu'on lui construisait un temple après des succès militaires ; Ardaschir suspendait dans son temple de Persépolis les têtes de ses ennemis vaincus (Darmesteter, III, xxv) : on lui portait aussi les têtes de douze martyrs chrétiens, Bedjan, *Acta martyrum*, II, 283.

(6) Il ne s'agit pas d'un pyrée où le feu ne devait jamais s'éteindre.

(7) Maçoudi écrit aussi qu'à son époque (xe siècle) : « Il a été traduit seulement en persan moderne quelques parties des chapitres (de l'Avesta), c'est cette traduction que les Perses ont en main lorsqu'ils lisent leur prière ». *Le livre de l'Avertissement*, p. 132. Il y avait donc un livre dans les temples d'Anahid en Lydie au second siècle et chez les mazdéens

Digitized by Google

coutumes qu'en Arménie (1) mais il est à craindre que les Lydiennes, d'après ce qu'en a dit Hérodote (1, 93), n'aient pas voulu faire moins que les Arméniennes. En tout cas, la mention de Pausanias ne concerne qu'un culte non avestique.

Bardesane, vers l'an 200, distingue encore les lois des Perses de celles des Mèdes (2). Les premières permettaient les mariages incestueux dont il n'est plus question dans notre Avesta, au point que des Parsis avancent contre toute évidence qu'ils n'ont pas été pratiqués par les Mages. Les secondes prescrivaient de jeter les morts aux chiens (pour ne pas souiller le feu, la terre ou l'eau) (3), usage qui a subsisté chez les Parsis où les oiseaux de proie remplacent les chiens. Il semble donc que pour cette époque de transition il ne suffit pas de distinguer la religion des Mages et celle du vulgaire (4), mais il faut admettre des différences suivant les régions et même les familles ou les clans des Mages. Comme on le lit dans l'Arda-Viraf : « Il y eut (après Alexandre) anarchie séculière et spirituelle, impiété, sectes, ignorance religieuse, et différents livres de la loi ont été en circulation, jusqu'au temps de saint Adarpat, fils de Mahraspand » (5).

au xe, mais nous verrons que du ive au viie siècle il n'est pas écrit qu'il y en avait un, les locutions employées supposent que s'il y en avait un il était unique, personne ne l'avait vu, toute la tradition était orale et enfin quelques textes nous disent explicitement qu'il n'y avait pas de livre.

(1) Sur l'Anahid arménienne, voir Victor Langlois, *Collection des historiens de l'Arménie*, Paris, 1867, t. I, p. 126 à 129, 134, 164, 167, 168, 291.

(2) Le *livre des lois des pays*, traduction française, par F. Nau, Paris, 1899, p. 46, 51, 55. Texte syriaque et traduction latine dans *Patrologia syriaca*, t. II, Paris, 1907.

(3) D'après Bardesane, on jette les moribonds aux chiens pendant qu'ils respirent encore, coutume confirmée par d'autres auteurs, *loc. cit.*, p. 51, note 5.

(4) M. C. Clemen, dans *Die griech. und lat. Nachrichten*, croit devoir distinguer, dans la religion des Perses, celle des Achéménides de celle du peuple. Maçoudi aussi constate que de son temps on attribue aux Mages des propositions qu'ils rejettent, « je pense, dit-il, qu'on les aura entendu soutenir par des hommes du vulgaire et qu'on les aura regardées comme l'expression authentique de la religion de Zoroastre ». *Le Livre de l'Avertissement*, p. 136.

(5) *Grundriss*, *loc. cit.*

Digitized by Google

D'ailleurs, comme nous l'avons déjà dit, on pensera ce qu'on voudra de la transmission assez obscure de l'Avesta avant notre ère et au début de notre ère, la seule chose qui nous intéresse vraiment est de savoir quand et comment on a rédigé l'Avesta que nous avons entre les mains.

III

Transmission de l'Avesta du IVe au Ve siècle de notre ère.

Le mazdéisme, religion d'état, resté oral. — Nous trouvons ici un fait nouveau : Sous Sapor II, avant 339 (début des persécutions), le magisme devient la religion nationale de l'empire Perse opposée au christianisme des Romains.

Il a pu y avoir une nouvelle organisation de l'église mazdéenne et une nouvelle codification de ses lois et rites. La tradition mazdéenne en fait honneur à Aturpad (Adarbad) fils de Mahraspand. (Cf. *supra*). Nous avons trouvé aussi un « régulateur du magisme » distinct ou non du chef des mobeds. Il a sans doute fallu un certain temps pour imposer cette réforme à tous les mobeds de toutes les provinces, surtout parce que, d'après tout ce qu'on sait, la réforme n'a pas été livrée au public. Le livre qui a pu être écrit est resté unique et, comme par le passé, il a été transmis de bouche à bouche. Par exemple, Saint Basile nous apprend, vers 377, que les Mages venus de Babylonie et répandus par toute la Cappadoce, n'ont pas de livres (sacrés) ni de maîtres des dogmes, le fils puise l'impiété près de son père (1). Ammien Marcellin, vers la même époque, nous décrit

(1) Migne, *P. L.*, t. XXXII, 258, ou éd. Gaume, Paris, 1839, *Tomus tertius, pars altera*, 571. M. C. Clemen, *Die... Nachrichten...* p. 53, dit que ce texte ne vaut que pour la Cappadoce, on remarquera cependant que ces mages viennent de Babylonie et que leurs usages doivent donc être aussi ceux de la Babylonie ; de plus les détails donnés par Strabon sur les nombreux pyrées de la Cappadoce correspondent assez bien à notre Avesta (Strabon, XV, 3, 15) leurs pratiques devaient donc être aussi les pratiques communes.

Digitized by Google

aussi cet enseignement familial. D'après lui, Hystaspe, père de Darius, va s'instruire dans l'Inde, près des Brahmanes, puis, de retour en Perse, il inculque ces idées aux Mages qui ne formaient d'abord qu'une famille avant de devenir une tribu et une nation ». Telle est, continue Ammien, l'origine de cette tradition *que chaque* (*mage*) *transmet à sa descendance* pour la postérité (1).

Nous avons aussi dans les anciens actes des martyrs perses, de nombreux colloques entre chrétiens et mages. Quand il s'agit des chrétiens on trouve fréquemment les locutions : « les livres », « les Livres saints », « il est écrit », « vos écrits ». Quand il s'agit du magisme on ne trouve *aucune allusion à un écrit* : le roi ou les mages disent : « adore le soleil » (2), « adore le soleil dieu » (3), « adore le feu et le soleil » (4), « adore le soleil et la lune », « adore le soleil le feu et l'eau », on trouve aussi « les éléments » et « les astres », le roi « est de la race des dieux », (5), « le roi est dieu ». Cela prouve du moins que *nos rédacteurs ne semblent pas soupçonner que les Mages puissent avoir un livre écrit*, tandis *qu'après l'hégire*, on lit dans Yakout : « Les Persans sur la foi *du livre* Avesta considèrent Thahomurs comme le premier homme » (6) : « J'ai lu dans l'Avesta qui est *un livre* de la religion des Guèbres » (7). Maçoudi écrit aussi dans le Livre de l'Avertissement : « *le livre* de l'Avesta (p. 131) ; « Zoroastre a dit dans l'Avesta, c'est-à-dire *dans le livre* qui lui a été révélé (p. 140) », « *le livre* de Zoroastre appelé l'Avesta (p. 145). Dans *les prairies d'or* : « Zéradecht fut le prophète des Mazdéens, il leur apporta *le livre* que le vulgaire appelle Zemzemeh mais dont le vrai nom chez les Madjous est Bestah » (II, 123). Au IXe siècle, on lit dans Ishodad

(1) XXIII, 6, 33. *Per suam quisque progeniem posteris aetatibus tradunt.*
(2) Bedjan, *Acta martyrum*, II, 225, 235, 242, 288 ; IV, 167.
(3) *Ibid.*, II, 318, 319, 284, 291, 294, 299 ; IV, 164.
(4) *Ibid.*, II, 220 ; IV, 138, 150, 152, 171, 182, 183, 185, 186.
(5) *Ibid.*, II, 222, 242, etc.
(6) *Dictionnaire de la Perse*, par B. de Meynard, p. 63.
(7) *Ibid.*, p. 8-9.

Digitized by Google

de Merv : « il apprit douze langues et il écrivit en ces (langues) ce vomissement de Satan qui est *leur livre* nommé Abasta » (1).

Si le livre Avesta avait existé du IVe au Ve siècle nous en trouverions quelques mentions comme nous en trouvons tant au Xe. Jusqu'à nouvelle découverte, nous nous en tenons donc au texte de Saint Basile confirmé par Ammien Marcellin : « ils n'ont pas de livres (sacrés) ; le fils puise l'impiété près de son père ».

IV

Transmission de l'Avesta du VIe au VIIe siècle de notre ère.

1° *Deux passions ne mentionnent pas d'écrit.* — Vers l'an 542, un général perse s'est converti et a pris le nom de Grégoire. « Le grand mobed dit : Donnez-le moi, je vais l'instruire. Quand on le lui eut donné, *il lui récitait devant lui chaque jour l'enseignement de son erreur*, et saint Grégoire, par la sagesse que Dieu lui donnait, réfutait sa religion d'après ses propres paroles ». Cf. Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaha* etc. Paris, 1895, p. 368. Il n'est donc pas question d'écrit ; c'est toujours *une récitation*, tandis qu'au point de vue chrétien on lit : « il ne connaissait pas les *saints Livres* », p. 359 » ; il trouvait sa consolation dans la parole des *saints Livres* » p. 364 : « il consolait les prisonniers avec les paroles des *saints Livres* » p. 375.

Vers la même époque, dans l'histoire d'un autre martyr, lors d'une réunion de mages : « l'un d'eux dit : Discutons sur la religion des chrétiens et la nôtre pour voir laquelle est véritable... Le mobed lui dit : Est-ce que tu veux être chrétien ? Il répondit et lui dit : Tout ce qui est découvert est vérité et tout ce qui est caché est mensonge. *Si la religion des mages est la vérité* et s'ils adorent le vrai Dieu, *pourquoi cachez-vous votre religion* ? et si elle n'est pas vraie, pourquoi persécutez-vous iniquement les chrétiens ? » *Ibid.* p. 403. Ce texte montre que de l'avis

(1) *Commentaire sur S. Matthieu*, Cambridge, 1911, texte, p. 32.

Digitized by Google

du moins du rédacteur, la religion des mages *était cachée* (du genre sans doute de celle des druides). Pour assurer le secret il ne fallait pas d'écrit.

2° *Histoire de Jésus-Sabran.*

Nous arrivons enfin au texte qui a motivé le présent travail (1). Il nous montrera que vers 580, et peut-être même vers 630, l'Avesta était enseigné oralement et n'était pas écrit.

Ce texte figure dans l'histoire de Jésus-Sabran, martyr vers 619, éditée et résumée en français par M. J.-B. Chabot dans les *Nouvelles archives des Missions scientifiques*, t. VII, p. 485 à 584. Cette histoire a été écrite vers l'an 630 par Jésus-Yab d'Adiabène, évêque de Mossoul, qui devait devenir plus tard métropolitain d'Arbèle et Mossoul, puis patriarche nestorien (647 à 657) (2). Elle est donc datée et signée.

Jésus-Sabran se nommait Mahânous, il était de race perse, de religion mage, son père était juge au pays d'Arbèle, il était donc de race sacerdotale. « Lorsque Mahânous fut suffisamment *instruit dans la psalmodie du magisme*, dit l'auteur, et qu'il

(1) Nous avons communiqué le présent travail à la Société Asiatique, en la séance du vendredi 8 avril 1927. Dans le résumé qui figure en annexe au procès verbal dans le *Journal As.* nous avons reproduit les passages essentiels des textes syriaques visés ci-dessous.

(2) Quand Jésus-Yab a écrit cette vie, il n'était qu'évêque de Mossoul et pas encore métropolitain d'Arbèle, parce qu'un certain Sapor y est donné comme hérétique, p. 498, sans qu'il soit question de sa conversion qui a cependant eu lieu avant que Jésus-Yab soit métropolitain d'Arbèle, cf. Rubens Duval, *Iso-yahb patriarchae III, Liber Epistularum*, Paris 1905, p. 38. Ajoutons que Jésus-Yab, durant son patriarcat, 647 à 658, a vu une dernière persécution des Mages dans la région de Siarzour, entre Arbèle et Hamadan, il s'étonne de ce que les Mages, *dans un empire déjà mort*, osaient s'élever contre la religion toujours vivante, *Ibid.* p. 171. Ce passage nous montre du moins que, dans certaines provinces, le magisme est demeuré vivant et persécuteur jusque vers 650, en dépit des succès des Arabes « auxquels Dieu a donné l'empire du monde » qui « ne combattent pas la religion chrétienne, honorent les prêtres et les saints, donnent aux églises et aux monastères » mais n'en sont que plus dangereux, car ils confisquent la moitié des biens de peuplades entières « qui n'ont pas voulu acheter l'héritage de la vie éternelle par la perte de la moitié de leurs biens ». *Ibid.* p. 182.

Digitized by Google

voyait déjà approcher le terme de son labeur par l'espoir des honneurs du monde, le filet vivifiant le tira de la mer du paganisme (1). »

Le mot syriaque *retna* que nous avons traduit par *psalmodie* et qui signifie : balbutiement, bredouillement, murmure, est consacré pour désigner vers cette époque l'enseignement des mages. Nous pourrions en donner une douzaine d'exemples. Il semble caractériser leur enseignement d'après leur récitation (2).

Mahânous épouse une chrétienne, se fait baptiser, prend le nom de Jésus-Sabran, est dénoncé par son frère qui convoitait

(1) Dans cet ouvrage la polémique n'est pas très vive. Jésus-Yab qui devait faire partie de l'ambassade envoyée à Alep en 630, près de l'empereur Héraclius, par Boran, fille de Kosrau II (cf. W. Budge, *The Book of Governors*, Londres, 1893, t. II, p. 123-7), avait peut-être intérêt à ménager la religion officielle de la Perse. Il met d'ailleurs la controverse dans la bouche de Jésus-Sabran qui est censé dire à un mage : « Tu honores ce dieu unique dans la famille satanique, car, par ta volonté, tu lui associes par essence le mal sans commencement. Si un homme te faisait le frère du serpent et du scorpion tu te fâcherais, et tu ne crains pas de faire de ton dieu le frère de Satan et l'associé du mal par essence... Et comme tu n'attaches pas d'importance à la dualité des dieux, c'est-à-dire à l'opposition du mal éternel contre dieu, tu machines encore la foule de la pluralité des dieux, et tu honores du même nom et de la même adoration que dieu des choses étrangères qui ne sont pas (dieu), et tu donnes aux éléments, serviteurs de tout corps, la nature du créateur des corps... Tu enseignes dieu de toujours et Satan de l'éternité, bon par nature et mauvais par nature. D'après cette dualité des dirigeants que tu imagines, tu partages aussi les choses du monde, tu attribues les bonnes au dieu bon et tu imputes les mauvaises au mauvais... l'un crée les hommes, l'autre les fait mourir, l'un fait vivre les hommes, l'autre les tue », p. 553 à 554.

(2) D'après Albirouni, trad. Sachau, p. 54, « la loi prescrit les jours du mois auxquels on doit dire *la prière chuchotée* (Zemzama) ». Le vulgaire avait donné ce nom *Zemzemeh* à l'Avesta, d'après Maçoudi, *Les prairies d'or*, II, 123. — En Arménie, lorsque les Perses, sous Yazdegerd II (438 à 457), voulurent fonder des écoles pour enseigner à tous la science des mages, « ils leur donnèrent un grand nombre de faux docteurs qu'ils appellent des mages ; en exhortant les princes à apprendre *la science des sifflements ridicules, les hurlements minaques*, comme le font les enchanteurs de serpents et les ventriloques ». Lazare de Pharbe, dans Victor Langlois, *Historiens de l'Arménie*, Paris, 1869, II, p. 287. Il semble s'agir là de l'enseignement oral, du *retna*, et de la récitation telle que Jésus-Sabran va la faire.

Digitized by Google

son héritage, il est emprisonné à Hazza, près d'Arbèle, et mis en liberté grâce à l'intercession du nestorien Yazdin, grand argentier du roi Khosrau. Il s'habille en moine et circule en mendiant ; il ne savait que le *Pater noster* et le récitait constamment de nuit et de jour, il veut ensuite étudier les saints Livres pour discuter avec les Mages, il revient chez lui et demande au prêtre de son village de lui donner son fils, nommé Jésus-Zeka, pour lui enseigner les saints Livres.

Quand le bienheureux vit sa demande exaucée (1), il regarda cet enfant comme un docteur et, quand ils furent ensemble, il l'interrogea et lui dit : Que doit-on d'abord apprendre ? Le jeune homme lui dit : On apprend d'abord les lettres, ensuite à les épeler, puis on récite les psaumes et peu à peu on lit tous les saints Livres ; puis, quand on s'est exercé à la lecture des saints Livres, on en vient à leur interprétation. Et le bienheureux dit au jeune homme : *Avant que je m'occupe d'apprendre les lettres, récite-moi dix psaumes. Il dit cela parce qu'il était accoutumé à recevoir de bouche la psalmodie (ou le murmure) du magisme, car il n'est pas écrit avec les lettres (ou les signes) de la parole l'enseignement nuisible de Zoroastre (Zaradost), et il demanda au jeune homme à recevoir les versets de bouche et, quand il avait reçu un verset, il le répétait avec force en agitant fortement la tête à la manière des mages* (2). Mais le jeune homme l'en empêchait en disant : « Ne fais pas comme font les mages, mais tiens-toi tranquille et dis de bouche seulement ». Et ainsi, en peu de temps, il apprit beaucoup de versets. Et ils allèrent tous deux, et ils mirent le prêtre (père du jeune homme) au courant de cela, et le prêtre lui conseilla d'apprendre d'abord les lettres, à l'aide desquelles il pourrait lire tous les livres. Il le crut et le fit et, en peu de jours, il apprit les lettres et il récita près de dix psaumes... »

Plus tard, durant ses quinze ans de prison, il récitait par cœur chaque nuit le psautier tout entier avec antiennes et répons.

(1) Texte, p. 524-5, trad. p. 481.

(2) Ce mode de récitation, en agitant la tête de haut en bas, est encore en usage, nous a-t-on dit, en Perse et ailleurs.

Digitized by Google

Notons que c'est le jeune Jésus-Zeka lui-même qui a demandé plus tard à Jésus-Yab de rédiger cette histoire et qui en a fourni tous les détails. Il est donc certain que l'enseignement des Mages n'était pas écrit, il était transmis de bouche à bouche. Nous savons même qu'on le criait, d'où sans doute le nom de « psalmodie » (ou bredouillement ou murmure) lorsque plusieurs élèves étudiaient en même temps ; enfin on agitait le haut du corps pour faire entrer les phrases. Ceci vaut pour l'époque où Mahânous, fils de juge, a fait ses études. Depuis lors il s'est marié, sa femme est morte, il a été en prison, en voyage, deux ans dans un monastère, puis encore quinze ans en prison. Il est mort en 619. C'est donc vers l'an 580 qu'on éduquait les enfants de race sacerdotale de la manière qui vient d'être si bien décrite.

Nous sommes bien tentés de croire qu'il en était encore de même en 630, lorsque Jésus-Yab rédigeait l'histoire de Jésus-Sabran, mais, avant de tirer cette conclusion, il nous faut examiner deux autres histoires de martyrs où figure le mot *Avesta*, trois fois dans l'une et six fois dans l'autre, et montrer qu'il n'y désigne pas un livre mais doit être traduit par *loi ou tradition*, ou « éloge pur » comme dit le Grand Bundahish (1), de même que le mot *évangile*, dans la bouche du Christ, ne désigne pas un livre mais doit être traduit « la bonne nouvelle ».

3° *Etude des neuf passages de deux passions syriaques où figure le mot Abastag.*

a) *Passion de Georges*, martyr le 14 janvier 615. Celle-ci encore est signée et datée, elle a été rédigée par Babaï le grand, mort en 628 ; elle a donc été écrite entre 615 et 628 ; éditée par Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaha* etc..., Paris, 1895, p. 416 ; cf. p. 438, 528, 536 ; résumée par G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880, p. 91, cf. p. 95, 109 et 110 (2) ; une partie est traduite par M. J. B. Cha-

(1) James Darmesteter, *Zend Avesta*, I, p. XXXIX.

(2) Un passage de la passion de Georges qui manquait dans le manuscrit de M. Hoffmann (p. 109) emploie le mot Pôriqishioh que M. J. Darmesteter

Digitized by Google

bot, *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, p. 625. Les deux grands pères de Georges étaient l'un de race royale et l'autre mobeb, aussi il avait reçu la meilleure instruction : Dès l'âge de sept ans, il faisait le *Yasht* et il tenait le *Barsom*. On le montra au roi Hormizd « qui *lui fit réciter du magisme. Il le récita* avec vivacité et le roi se mit à rire et lui fit donner une médaille »... Il épousa sa sœur. Plus tard :

A cause de la profondeur de sa science et comme par la divine grâce, des pensées s'agitaient toujours en lui au sujet du magisme diabolique, à savoir que c'était une erreur et qu'il n'y avait aucunement en lui d'aucune manière quelque chose qui pût servir et conduire à la vérité et servir d'appui à l'esprit, mais qu'il est par essence sans consistance et sans résistance comme une toile d'araignée, il discutait avec les Mages trompeurs *d'après les sottises* (*Bédiâ*, deliramentum) *qu'ils tiennent et qu'ils nomment la loi* (*Abastag*). Et ils ne pouvaient rien lui répondre d'autre, sinon que *c'est une tradition des ancêtres* et que le roi lui-même la tient et qu'il convient de lui adhérer.

traduisait par « la loi des premiers fidèles » (Poiryotkesham) II, 717 ; III, XXIX, et 197, note 14.

Chosrau II demande à Georges d'écrire quand et pourquoi il est devenu chrétien. Dieu m'a regardé, écrit Georges, il a eu pitié de moi dans ses miséricordes et je me suis tourné vers sa vérité. C'est arrivé votre sixième année (584) et il m'a conduit de « *l'ancienne religion* » (Pôriqishioh) au christianisme. Lorsque les chrétiens et les païens (Perses) qui étaient là entendirent ce mot, ils le pressèrent avec grande instance : N'écris pas ainsi, mais écris « *la vraie religion* » (Behdinioh) afin de ne pas échauffer l'esprit du roi. Mais il leur dit avec grand courage : Notre Seigneur a dit : *Quiconque me confessera devant les hommes, je le confesserai aussi devant mon Père dans le ciel* ; il ne nous a pas appris à croire dans le cœur d'une manière et à confesser dans notre bouche d'une autre manière, et comme ils le pressaient beaucoup d'écrire « *la vraie religion* » (Behdinioh), il n'y consentit pas, mais il écrivit comme c'est noté plus haut « *l'ancienne religion* » (Pôriqishioh). Le R. P. Bedjan, influencé sans doute par les idées de M. Darmesteter, met en note : « l'ancienne religion qui a précédé Zoroastre ». Il ne faut pas chercher si loin, surtout puisque nous savons que Georges était Mage, qu'il faisait le *Yast* et tenait le *Barsom* ; il se refusait seulement à dire qu'il avait été *de la vraie religion* pour ne pas impliquer *qu'il ne pratiquait plus la vraie religion*, comme M. Blochet nous l'a montré.

Digitized by Google

Il se convertit, ainsi que sa sœur qu'il avait épousée, et, vers 614, il discute avec un gouverneur (Rad) :

Le gouverneur lui répondit : Nous, nous ne regardons pas le feu comme dieu, mais par le moyen du feu nous adorons Dieu, comme vous par le moyen de la croix vous adorez Dieu.

Le saint lui répondit : nous, quand nous adorons la croix, nous ne disons pas : Nous t'adorons Croix-dieu, comme vous dites vous : Nous t'adorons Feu-dieu.

Alors le mage répondit : Il n'en est pas ainsi. Mais le martyr *récita devant lui du magisme* et montra au gouverneur *qu'il est ainsi à vous dans la loi* (dans l'*Abastag*) que le feu est dieu.

Alors le gouverneur ainsi pressé revint sur sa première parole et dit : Voici pourquoi nous adorons le feu, c'est parce qu'il est de la nature d'Hormizd... et tous les Mages dirent : Malheur à nous. Nous avions mis notre espoir dans *ce gouverneur qui possède la loi* (l'*Abastag*) *mieux que tous les Mages* et voilà qu'il est vaincu et ne sait plus que dire. Notre espoir est déçu.

On voit que, dans ces trois passages, il n'est question ni de livre ni d'écrit. *C'est toujours une récitation.* S'il y avait eu un livre, Georges aurait dit : « Il est écrit dans l'Avesta » comme on le fait toujours quand il s'agit des chrétiens ; il n'aurait pas dit : « Il est ainsi à vous dans l'Avesta » (et il le montre *en récitant*) (1).

(1) Dans la passion de Georges la polémique est plus piquante que dans la passion précédente : « Le saint dit : est-ce que tout ce qu'à le feu, tout cela est à Hormizd ? — Le rad lui répondit : Tout ce qui est au feu est à Hormizd. — Alors le saint lui dit : Nous voyons que le feu mange le fumier et les ordures chaque fois qu'il le peut : alors Hormizd aussi, s'il est de la nature du feu, mange lui aussi le fumier et les ordures, comme le fait le feu. — Le saint lui posa encore une autre question : Pourquoi, puisque le feu est caché dans les pierres, les bois et dans les autres choses, ne l'adorez-vous pas avant de l'avoir mis en évidence, et ainsi (l'ayant mis en évidence) vous l'adorez ? C'est donc vous qui le rendez adorable ». Bedjan, p. 529 ; Hoffmann, p. 109. — Ailleurs Marie, sœur et femme de George, montre qu'elle est chrétienne en prenant le feu, dieu des mages, en sa main, lorsqu'elle est indisposée, en le jetant à terre et en le foulant aux pieds, car « ils prêtent attention et observent plus que toutes les (autres) lois du magisme de s'éloigner pour ne pas s'approcher d'une femme indisposée,

Digitized by Google

b) La *passion de Péthion*, martyr en 447, n'est pas signée. Elle a été éditée par le R. P. Bedjan, *Acta martyrum*, t. II ; Paris, 1891, p. 559-631, d'après un manuscrit du VIIe ou du VIIIe siècle. Elle renferme six fois le mot Avesta ; p. 576, 579, 580, 589 (bis), 618. Le manuscrit de Londres résumé par M. Hoffmann, *loc. cit.*, p. 61, est très incomplet. Il ne contient qu'une fois le mot Avesta, p. 64 (Bedjan, p. 617) (1).

p. 575. Le mobed Adôrhôrmizd a été converti par Péthion. Pour le ramener au magisme, on lui dit : « *D'après notre loi* (*Abastag*) *il est clairement connu* que tout ce qui est brillant et honoré dans le monde est également illustre, honoré et exalté dans le Drôsta-

au point qu'il ne lui laissent voir ni lampe ni feu ». Cf. Bedjan, p. 449 à 452 ; Hoffmann, p. 99 à 100.

(1) La passion de Péthion est l'histoire de toute une famille : Sous Bahram V (420 à 438), un mage très renommé, Mihrir, avait deux fils nommés Yazdin et Dadgouchnasf. Il veut faire instruire le premier dans le magisme, mais Yazdin s'enfuit plusieurs fois, devient chrétien et convertit son frère qui prend le nom de Dadjésus.

Dadjésus se marie, a des enfants, et donne l'un d'eux, nommé *Péthion*, à Yazdin pour qu'il l'instruise.

Péthion guérit et convertit Anahid, fille unique du mobed Adôrhôrmizd. Celui-ci, qui comptait épouser sa fille, est irrité de sa conversion, mais il se convertit lui-même à la suite d'un songe. Viennent alors les trois passions d'Adôrhôrmizd, d'Anahid et de Péthion.

L'écrit, qui n'est pas daté, est certainement antérieur à la fortune du nestorien Yazdin, grand argentier de Chosrau II et protecteur des chrétiens, car « il se rattachait par ses ancêtres au célèbre martyr Péthion » J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire Perse*, p. 231 ; la légende devait être rédigée. Si l'on admet que les paroles rapportées ont été prononcées par les martyrs en 447, il s'ensuivra que le mot Abastag (Avesta) remonte au moins au IVe siècle. Mais si l'on remarque que la rédaction prodigue les paroles, les supplices et les miracles, on admettra peut-être qu'elle exprime surtout les idées du rédacteur et que le mot Abastag est dû au rédacteur, près d'un siècle après la passion de Péthion. Nous nous en tenons à la seconde hypothèse, puisque nous ne trouvons pas ce mot, croyons-nous, dans les textes datés, grecs, syriaques ou arméniens, du Ve siècle. *Jusqu'à nouvelle découverte*, ce serait donc au VIIe siècle (après Mazdak ?) que le mot Abastag — qui signifie « la loi » dans l'inscription de Béhistoun — aurait été remis en circulation avec le même sens, pour ne désigner « un livre » qu'à la fin du VIIe siècle.

Digitized by Google

hid, et que tout ce qui est méprisé et humilié dans ce monde-ci est aussi méprisé dans ce monde-là. »

p. 579. Je suis très peiné à ton sujet et *j'ai peine à cause de cette loi* (*Abastag*), lorsque tu sais que tu la perds. »

p. 580. « Cesse tes odieux blasphèmes, *dis un Nask* (récite un chapitre) *de la loi* (*Abastag*) et aussitôt tu seras du parti de Hormizd et Satan te laissera. »

p. 589. La fille du mobed Adôr hôrmizd précédent est aussi devenue chrétienne, le juge lui rappelle son grand père, homme très illustre, paraît-il : « O Anahid, délicate fille de Mahdoukti, fille de Mahardourfarah Zardosht, *de qui découle toute la lumière de la loi* (*Abastag*) et par qui la religion (*Din*) du magisme a été éclairée jusqu'ici... Il est vrai que ton père Adôrhôrmizd *à cause de l'excès de la loi* (de l'*Abastag*), du *Iasht* et du *Daroun*, *qu'il faisait jour et nuit, sans cesser jamais*, a déliré, sa moelle a séché et il a perdu l'esprit, et il a abandonné la grande doctrine du magisme et il a eu recours aux incantations des Nazaréens pour être guéri de sa maladie... Ne perds pas ta vie dans l'erreur d'Ahriman. »

p. 618. Un gouverneur (rad) dit à un mobed : « Vois donc, dans ta grande science, *et la religion et la loi* (la *Din* et l'*Abastag*) en entier, si Abriman peut faire quelque chose comme cela. »

Il n'est donc encore jamais question ni de *livre* ni d'*écrit*. Nous avons toujours pu traduire Abastag par loi (tradition ?). La dernière locution « la Din et l'Abastag », montre d'ailleurs bien clairement que le mot *Abastag* est un terme abstrait puisqu'il est mis sur le même pied que le mot *Din* qui est le terme abstrait « religion » (1).

Pour mettre une fois de plus en relief ce raisonnement basé sur de si menus détails, j'ajoute que mazdéens et chrétiens se connaissaient très bien au VIe siècle : les chrétiens avaient le tort

(1) Dans la vie de Mar Aba, cf. *infra*, p. 190, on accuse Aba « de maudire la *Din* du magisme (la religion des mages), donnée par Hormizd dieu » p. 226. — « il a détourné beaucoup de mages de la *Din* de Hormizd (de la religion d'Hormizd) » p. 228. — « il affaiblit la *Din* de Hormizd » p. 230. Le sens abstrait de *Din* est donc certain.

Digitized by Google

de faire arbitrer leurs querelles intestines par les mobeds, et les nombreux mages convertis avaient fait connaître les mazdéens aux chrétiens. Or ceux-ci ne disent jamais « *le livre* Avesta » ni « il est *écrit*, ou *on lit* dans l'Avesta » comme on le verra souvent au IXe siècle ; leurs locutions (les relire ci-dessus) *n'impliquent jamais un écrit*. Le martyr Georges (voir plus haut) a écrit un traité contre les mages ; pour faire mieux saisir notre raisonnement nous pouvons dire que, si on le retrouve, il devra porter : vous *dites* que... Vous *enseignez* que... Zoroastre *a dit*... Il *est dit* dans votre Avesta. Si ce traité portait : « *On lit* dans l'Avesta... *j'ai lu* dans l'Avesta... *Votre livre* Avesta... *J'ai lu* dans votre *livre* Avesta » ; dans ce dernier cas et dans ce cas seulement nous devrions modifier le présent travail, mais jusqu'ici ces locutions n'apparaissent pas avant le VIIIe siècle (1).

4° *La controverse dans la passion de Péthion.* — Nous avons relevé seulement plus haut les phrases qui renfermaient le mot *Abastag* ; d'autres passages montrent que l'*Abastag* de notre auteur est « la tradition » zervanite et a donc *peu de rapport avec notre Avesta* (2).

P. 573 : Je ne puis confesser ceux qu'on nomme mensongèrement des dieux, car ils sont des créatures et de vains noms qui

(1) Il était bien plus facile de connaître les livres des Mazdéens dans un grand pays comme la Perse où chrétiens et mazdéens se compénétraient et, pourrait-on dire, s'interchangeaient par les conversions, que les livres de petites sectes fermées, et cependant ceux-ci n'échappaient pas longtemps à la curiosité des voyageurs dès qu'elle était éveillée. Dès 1674 on possédait des manuscrits des Soubbas ou mandéens. En 1873, M. Siouffi, consul à Bagdad, désirait des détails sur cette secte, les missionnaires purent lui trouver un fils de prêtre, qui avait étudié pour être prêtre et s'était ensuite converti ; cf. N. Siouffi, *Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens*, Paris, 1880. Les Yézidis aussi ont caché leurs livres aussi longtemps qu'on ne s'est pas préoccupé de les avoir ; depuis lors la version arabe a été traduite à Londres (1905), éditée et traduite aux Etats-Unis (1908) ; enfin un calque du texte kurde, acquis pour cinq cents francs, a été édité et traduit à Vienne ; cf. F. Nau, *Recueil de textes et de documents sur les Yézidis*, Paris, 1918, p. 15 et 21 (Extrait de la *Revue de l'Orient Chrétien*).

(2) D'après M. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 237. M. Th. Noeldeke a traduit ce passage. Nous le traduisons pour ceux qui, comme nous, n'ont pas ce travail.

Digitized by Google

ont été donnés par Zaradoch le trompeur, et qui n'ont pas de réalité.

P. 577. Quelle doctrine avez-vous qui soit utile? Dirons-nous que *Achouqar* et *Prachouqar* et *Zarouqar* et *Zerwan* sont des dieux ; ou sera-ce Hormizd le désiré, le fils des vœux? Et les vœux et les sacrifices de son père n'atteignirent pas le but, au point que, sans y consentir, il engendra Satan et ne s'en rendit pas compte, et il ne savait pas qui les forgeait en lui et par qui ils étaient faits. Et *Achouqar*, *Prachouqar* et *Zarouqar* se sont trouvés (être) *des pierres privées de sentiment*. Zerwan lui-même se trouve aussi très éloigné de toute divinité, car voilà qu'il ne savait pas ce qui se formait dans son ventre. Ne doit-on pas dire, *d'après votre parole*, qu'il y avait déjà un autre dieu : Zewan lui a fait des libations, *comme vous le dites*, et celui-là a formé des enfants dans le ventre de Zerwan sans son consentement.

Et quant à ces éléments que vous dites être de chez Hormizd et Behman (*Vehu-Mano* ou la bonne pensée?) trente dieux ou fils de dieux, eux qui font du bien ou du mal, lequel d'entre eux honorerons-nous et auquel nous adresserons-nous pour qu'il nous aide?

P. 578. Ne conviendra-t-il pas de s'adresser à Ahriman, qui d'après ses œuvres, *selon votre parole*, paraît sage, savant et puissant, et Hormizd, par contre (paraît) faible et insensé, lui qui ne sait rien faire avant de l'avoir appris des disciples d'Ahriman. Car lorsqu'il a créé le monde, *d'après votre parole* (1), il l'a laissé dans les ténèbres, et cela jusqu'à ce qu'il ait été instruit par les disciples d'Ahriman, et alors il a fait la lumière. Et une fois que Hormizd dormait avec sa mère est né le soleil qui est si brillant (2), et les

(1) On a donc toujours : « selon votre parole » et « d'après votre parole » et jamais : « d'après vos livres » ou « d'après vos écrits ». Ce détail, observé une fois, n'aurait pas d'importance, mais observé toujours, sans exception, doit être retenu.

(2) Cf. Eznig, dans Langlois, *Historiens de l'Arménie*, Paris, 1869. II, p. 380. « Quand Ahrmen vit qu'Ormist avait créé de belles créatures et ne savait pas produire la lumière, il se consulta avec les démons et dit... S'il était sage, il entrerait (en commerce) avec sa mère, et il aurait un fils le soleil, il aurait également commerce avec sa sœur et la lune naîtrait... Ayant entendu cela, le démon Mahmi se rendit en toute hâte auprès d'Ormist

Digitized by Google

chiens et les sangliers et les ânes et les taureaux (1) qui font chaque jour Koutouroutieh (?). Ils n'ont pas pu faire le soleil, et surtout les taureaux qui sont les justes et les chiens purs qui purifient et qui gardent les portes du *Béhecht* (paradis) (2) et les eaux qui ont échu à Ahriman (qui) a dit à Hormizd : Tes possessions ne sont pas dignes de mes eaux. Et comme Hormizd ne voyait aucun moyen d'y échapper et qu'il était saisi de crainte, un démon du parti d'Arhiman éclaira Hormizd et l'instruisit, et il dit à Arhiman : Prends tes eaux de ma terre à moi. Alors vint la grenouille que fit Ahriman et elle avala les eaux, et Hormizd demeura dans sa crainte et dans son angoisse. C'est parmi les créatures d'Ahriman qu'il trouva du secours : le moucheron entra dans la narine (de la grenouille) et elle oublia (de boire) et les eaux retournèrent à leur place et Hormizd se réjouit. Et à l'un de ces serviteurs qui formaient le conseil d'Ahriman, qui lui révéla et lui fit connaître (le remède), il promit de lui donner une place dans le *Béhecht* (paradis), et *tous les mages chantent pour lui*. Ainsi les événements eux-mêmes montrent qu'il convient d'obéir et de se soumettre à Satan, sage et puissant, et non à Hormizd, insensé et faible.

Et comme il voulait faire connaître *leur enseignement* ridicule, Adorfrozgard ordonna de le frapper sur la bouche, parce qu'il blasphémait contre lui, de lui remettre ses chaînes et de le frapper de cent coups de bâton.

et lui fit part de ce projet », et p. 381 : « ils disent qu'Ahrmen fut le créateur de l'existence du soleil ».

(1) Sur l'âne bienfaisant et sur le Taureau, cf. J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, Paris 1877, p. 148 et 144 à 156.

(2) Cf. J. Darm. *Ormazd*, p. 244 : « Le Paradis que les Parsis appellent le *Béhecht* et que l'Avesta appelait *Vahisto-Ahu*, le monde excellent ». *Béhecht* figure encore dans un texte dont nous avons cité plus haut quelques lignes (Bedjan, II, 575 à 576) : « Tout ce qui est brillant et honoré dans le monde est également illustre, honoré et exalté dans le *Drôstahid* (?) et tout ce qui est méprisé et humilié dans ce monde-ci est aussi méprisé dans ce monde là, parce que ces deux mondes : le *Gatioh* et le *Béhecht*, ont été faits par Hormizd, et, autant un homme sera honoré devant le roi des rois que Hormizd koudoï (dieu) a fait *Tartachid* (?) pour régner en ce monde dans notre pays, autant le sera-t-il encore dans le *Béhecht* devant Hormizd koudaï. »

Digitized by Google

Anahid, fille du martyr précédent, discute longuement (p. 589 à 598) elle aussi avec le mobed qui lui dit, p. 591 :

Recours à l'adoration des astres et du feu après Hormizd, et tu seras sauvée de tous les maux que tu aurais à subir.

P. 592. Elle dit : Le feu et les astres que tu as mentionnés, ô grand mage, comment dis-tu qu'ils sont les enfants d'Hormizd. Ont-ils été conçus et enfantés par Hormizd ou par quelqu'autre ? Parce que nous voyons que tout ce qui est engendré et produit, arrive à naître par le concours de deux, le mâle et la femelle, et non par un seul d'entre eux seulement. Et si Hormizd en lui-même, c'est-à-dire dans son ventre, les a conçus et enfantés, comme (l'a fait) son père Zerwan, il est donc homme-femme comme le disent les Manichéens ; et si c'est de sa mère, de sa fille et de sa sœur qu'il les a engendrés, comme le porte *votre enseignement* méprisable et inepte, pourquoi ne nous est-il pas semblable en tout ? Car Dieu n'a ni mère, ni fille, ni sœur, parce qu'il est un et qu'il est seul Dieu, qui domine sur tous ses trésors. Hormizd est comme nous avec un commencement, une fin et (il est sujet à) corruption ; *Zerwan* son père et *Kouchirag* sa mère en témoignent : de même que ceux-ci ont perdu la vie, de même leurs enfants et les enfants de leurs enfants cesseront. C'est d'eux qu'il est dit *dans nos Livres* : Ne vous appuyez pas sur l'homme qui n'a pas de consistance mais sur le Dieu vivant.

Le mage ordonna de la frapper sur la bouche et les joues jusqu'à lui casser les dents.

Il n'est toujours question de Livres sacrés que pour les chrétiens. On connaît les passages parallèles des historiens arméniens (1) et surtout de Théodore bar-Kouni (2) ; on sait moins qu'une tradition analogue a été éditée et traduite (3) par Mgr Addaï Scher, archevêque de Séert, brûlé par les Turcs durant la dernière guerre, en haine de la France autant que du nom

(1) Langlois, *loc. cit.*, II, p. 191, 193, d'après Elisée vartabed et p. 375, d'après Eznig.

(2) Cf. H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, Paris, 1899, II, p. 162.

(3) *Patrologia Orientalis*, IV, p. 365 à 367.

Digitized by Google

chrétien, comme tant de ses ancêtres ont été martyrisés en haine de l'empire romain autant que du christianisme. Il traduit Aschoukar, Praschoukar, Zaroukar et Zarwan, d'après le persan, par : « la pleine lune » ; c'est aussi le sens du deuxième nom avec le préfixe *Pra* qui signifie « au-dessus » ; le troisième est « la splendeur du soleil », le dernier signifie « le temps » (1) ou « vieillard ». Cette tradition diffère non seulement de l'Avesta, mais aussi du Bundehesch qui est, il est vrai, postérieur de quelques siècles à notre texte syriaque.

5° *L'école des Mages.* — Le Magisme a pu être transmis oralement de père en fils, comme l'a dit saint Basile, en dehors de la Perse, mais, en Perse même, il y avait des écoles, ou du moins, les enfants étaient confiés à certains mages pour être éduqués. La vie de Mar Aba, patriarche nestorien de 540 à 552, nous fait connaître une de ces écoles :

« Par une inspiration du démon, ennemi de la vérité, le chef des mobeds et les grands des mages mirent le bienheureux (Mar Aba) en prison dans l'Adorbigan même, (province) enfoncée dans l'erreur, dans un district aveuglé par le paganisme nommé Frahrvar, dans un village qui est le berceau et « l'alomnat » de tout le magisme, que l'on nomme Srs des Mages. Car c'est là que se réunissaient les Mages de tout le pays des Perses pour apprendre la psalmodie (*retna*, ou le murmure) des sottises (*deliramentum*) de Zardost, fils de Spitama ; hommes qui étaient opposés à toute vérité et qui circulaient troupe par troupe et groupe par groupe avec leurs maîtres ». (Ils faisaient sans doute de l'enseignement péripatétique). Cf. P. Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaha* etc., Paris, 1895, p. 239.

(1) Sur Zervan, le temps, déjà cité sous la forme Zarouam par Théodore de Mopsueste (IVe siècle), d'où Azroua, voir J. Darmesteter, *Ormazd, loc. cit.*, p. 316 à 338. On peut se demander si les énigmatiques dualistes qui ont vécu en Asie centrale et qui avaient pour dieux Zervan (Azroua) et Hormizd (Khormuzta) ne sont pas des mazdéens plus ou moins hérétiques, cf. F. Nau, *Un formulaire de confession mazdéen : Le Khuastuanift*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1913, p. 225 à 240. Dans ce cas, ce formulaire de confession nous permettrait de reconstituer leurs croyances.

Digitized by Google

Ailleurs, *Acta martyrum*, t. II ; Paris, 1891, p. 561, nous trouvons encore quelques renseignements sur ces écoles : Sous Bahram V, 420-438, le mage Mihrir met son fils Yazdin chez les Mages (1) pour s'instruire et devenir sage dans la doctrine du magisme et devenir habile et sage *dans la psalmodie* (le murmure) des mages. Quand Yazdin eut été quelques jours à la maison de la doctrine près des Mages, il quitta la maison de la doctrine des mages, il se sauva et vint à la maison de ses nourriciers (chrétiens). Mais l'homme mage à qui il était donné pour qu'il l'instruisit, fit savoir à ses parents que Yazdin était parti. Il dut retourner à la maison de l'enseignement avec le mage auquel il était livré, mais il partit encore de près de ce mage parce qu'il ne voulait pas rester près de lui et apprendre le magisme. (Ses parents envoyèrent son frère à sa place).

L'école centrale des Mages était sans doute à Siz (2), non loin de Maraga et d'Ourmia (3), où il y avait, dit Yakout, un temple du feu qui alimentait tous les foyers sacrés des Guèbres de l'Orient et de l'Occident (4). Le foyer central semble bien demander une école centrale. Celle-ci a pu être fondée par un rénovateur du magisme : Ardashir, Sapor II, ou même Qawad pour créer une nouvelle orthodoxie après le massacre des partisans du grand mobed communiste Mazdak (5). Nous ne connaissons rien autre sur l'école, mais le feu (central), qui semble lui être

(1) Yazdin semble n'avoir eu que huit ou neuf ans, car longtemps après il n'avait encore que douze ans.

(2) Sur Shiz (ou Ganzaq), cf. Darmesteter, *loc. cit.*, III, xxii, note 2, et Th. Noeldeke, Tabari, Leyde, 1879, p. 100, note 1.

(3) La localisation de Zoroastre aux environs de Ganzak (Kandzag, Siz, Ourmia, Tabriz) n'est peut-être pas très ancienne, car ce pays était aux limites de l'Arménie et de la Perse et sujet à de continuelles luttes (cf. V. Langlois, *Historiens de l'Arménie*, I, 259, 279, 282 à 285, 297) jusque vers l'an 386. Ce n'est qu'en 387 (*ibid.*, p. 307 ; ou même en 390, Noeldeke) que l'Arménie a été partagée entre les Romains et les Perses, et que ceux-ci, devenus possesseurs définitifs (jusqu'à la conquête arabe) de Ganzak, ont pu y laisser localiser leurs antiquités nationales et religieuses.

(4) *Dict. de la Perse*, trad. B. de Meynard, p. 367 ; cf. p. 16. D'après G. Hoffmann, Shiz est Ganzak saccagée par Héraclius, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880, p. 250-253.

(5) Sur Mazdak, cf. Noeldeke, *loc. cit.*, p. 455-467.

Digitized by Google

lié, était allumé, dit Yakout, depuis 700 ans, ce qui nous reporte bien au règne de Qawad, vers 528. *Il a pu y avoir à l'origine un livre écrit,* mais lorsque les mobeds et les professeurs se *sont partagés les parties de cet ancien livre,* comme nous l'a dit Maçoudi, et que chacun a su son rôle par cœur, l'ouvrage, devenu inutile, a pu être oublié, ou détruit, soit pour qu'il ne puisse pas tomber dans le domaine public, soit durant les guerres toujours fréquentes en ces régions situées en face de la porte des Turcs si mal fermée par Alexandre et par ses successeurs. C'est ainsi que les poèmes d'Homère, qu'ils aient été écrits ou non à l'origine (1), ont ensuite été conservés par seule tradition orale, jusqu'au jour où ils ont été mis par écrit sous la récitation des rhapsodes. Le Coran aussi a d'abord été dicté par Mahomet à ses secrétaires, il a été ensuite conservé de mémoire pour être enfin rédigé sur la récitation des derniers compagnons du Prophète (cf. *supra, l'isnad*, p. 165). Ce procédé a pu être employé plusieurs fois pour l'Avesta, mais la seule chose qui nous intéresse et sur laquelle nous sommes documentés, c'est l'époque de la dernière rédaction.

CHAPITRE III

La dernière rédaction de l'Avesta.

1° *Indication de la solution.*

Notre conclusion est basée sur les textes que nous connaissons aujourd'hui. La découverte d'un texte daté, antérieur au VIIe siècle, et mentionnant *un livre* Avesta nous conduirait donc à la modifier. Nous réservons aussi expressément, comme plus haut, les droits de la critique interne, celle de la langue ou des idées de l'Avesta et de l'époque probable de l'ancienne version pehlvie : les hommes compétents en ces difficiles matières trouveront les « raccords » nécessaires pour rattacher nos conclusions aux leurs.

Cela dit, nous constatons que le mot *Abastaq* était en usage

(1) Les fouilles de Troie ont montré que l'écriture pouvait exister vers l'époque de la composition des poèmes homériques.

Digitized by Google

en Perse au VIe et peut-être au Ve siècle mais que *rien* dans les textes qui le portent ni dans les autres textes contemporains *ne semble indiquer qu'il s'agisse d'un livre*. Que ce mot ait désigné un livre établi en unique exemplaire, à Persépolis ou à Ganzaq, lors d'une réforme du mazdéisme, sous Sapor II ou après Mazdak, aucun témoignage autorisé ne nous permet jusqu'ici de l'affirmer ; nous prenons donc à la lettre les renseignements consignés dans la vie de Jésus-Sabran, puisque rien ne nous oblige aujourd'hui à les entendre dans un sens plus large ; nous y trouvons d'abord un exposé pittoresque de la manière dont les enfants de race sacerdotale étudiaient les textes religieux vers l'an 580 ; nous répétons ensuite une fois de plus : « *l'enseignement de la doctrine des Mages était oral et n'était pas écrit avec les signes de la parole* » *vers l'an* 630, au moment où Jésus-Yab écrivait cette phrase.

2° *Commentaire d'un texte de Firdousi.*

La dernière rédaction aurait donc été faite au plus tôt sous le dernier roi sassanide Yezdegerd III (632-652). Or, il est remarquable que Firdousi, l'auteur du *livre des rois* (perses) édité et traduit par M. Jules Mohl, place précisément à cette époque la récitation par les mobeds et la mise par écrit de l'histoire légendaire des rois de Perse qui a servi de base à son ouvrage :

Il y avait, dit-il (1), *un livre des temps anciens* dans lequel étaient écrites beaucoup d'histoires. Tous les mobeds en possédaient chacun une partie et *chaque homme intelligent en portait un fragment avec lui*. Or il y avait un Pehlwan (commandant des frontières) (nommé Danischwer, sous le dernier roi sassanide), d'une famille de Dikhans (magistrats), brave et puissant, plein d'intelligence et très illustre, qui aimait à étudier les temps anciens et à recueillir les récits des temps passés. Il fit venir de chaque province un vieux mobed, de ceux qui avaient rassemblé des parties de ce livre et leur demanda l'origine des rois et des guerriers illustres et la manière dont ceux-ci au commencement ordonnèrent le monde *qu'ils nous ont laissé dans un état si misérable* (2).

(1) T. I, Paris, 1838, p. VII-VIII ; 17-19.

(2) Les affaires des Perses n'étaient pas en bonne voie. On voulait se conso-

Digitized by Google

Les grands *récitèrent devant lui l'un après l'autre* les traditions des rois et les vicissitudes du monde. *Il écouta leurs discours et en composa un livre digne de renom.*

Le même problème posé à des savants juifs les conduirait certainement à produire le Pentateuque ; ce *livre des temps anciens* dont chaque mobed *a récité une partie* (1) est donc l'Avesta, mais un Avesta plus long que le nôtre, celui sans doute que le Dinkart analyse, car Albirouni nous dit qu'on rectifie la chronologie non seulement des anciens rois, mais encore des Sassanides avec l'Avesta (2), et le nôtre ne renferme plus rien des Sassanides. Maçoudi cite des morceaux de l'Avesta qui ne semblent plus être dans le nôtre (3).

Firdousi, qui vivait de 916 à 1020, ne songe évidemment qu'à authentiquer l'Histoire des rois (4) qu'il doit mettre en vers, car *cela suffisait à son but,* mais *il n'exclut pas d'autres ouvrages*

ler du présent en vantant le passé. Cette récitation a été notée en caractères ordinaires (pehlvis ?), car M. Meillet a bien voulu nous dire que l'Avesta actuel est une *transcription*. C'est donc sans doute au VIIIe siècle qu'on a imaginé les caractères de l'Avesta destinés à exprimer les voyelles, et qu'on s'en est servi pour transcrire le texte récité et écrit en caractères pehlvis vers 634. C'est d'accord avec ce que nous savons des Syriens tant Orientaux qu'Occidentaux : leurs nombreux essais pour rendre les voyelles remontent au VIIe siècle, mais les systèmes en vigueur n'ont été trouvés, semble-t-il, qu'au VIIIe siècle. Cf. Rubens Duval, *Grammaire syriaque*, Paris, 1881, p. 72, ligne 13 à 16, et p. 69, lignes 4 à 10.

(1) M. J. Mohl dit, *loc. cit.*, que la préface d'un manuscrit de Firdousi attribue aussi à Nouschirwan (531-578) un recueil de récits populaires concernant les anciens rois, mais nous n'avons pas vu qu'il ait édité ce texte. Nous ne pouvons donc pas en faire état pour l'instant.

(2) Trad. Sachau, Londres, 1879, p. 112, 124, 127.

(3) *Le Livre de l'Avertissement*, p. 132, 140.

(4) On racontait (Mohl, *loc. cit.*), qu'on avait commencé à traduire en arabe le Livre des Rois et qu'Omar l'avait fait rejeter du butin. Il aurait passé ensuite en Abyssinie et dans l'Inde. M. Mohl dit que c'est pure légende puisque le livre a été traduit par Ibn al-Moqaffa (VIIIe siècle). Cette légende a sans doute persisté et a amené Ibn Khaldoun (XIVe siècle) à écrire qu'Omar avait commandé de jeter à l'eau les livres des Persans tombés aux mains des Arabes. Cité par Sylvestre de Sacy, *Relation de l'Egypte*, par Ibn Allatif, Paris, 1810, p. 241. C'est M. Blochet qui nous a signalé ce dernier passage.

Digitized by Google

qui ont pu être recueillis à la même occasion. Il paraît bien vraisemblable en effet que les vieux mobeds réunis des diverses provinces ne se seront pas bornés à soulager un seul des casiers de leur mémoire, mais qu'ils auront récité, ne serait-ce que par amour propre, tout ce qu'ils avaient pris la peine d'emmagasiner, même en diverses langues. On a dû d'ailleurs le leur demander, car le temps n'était plus où la puissance des rois de Perse permettait de promettre la pérennité à leur royaume et de confier les lois et les traditions aux mémoires des hommes formés et patentés pour les conserver : la Perse était alors « dans un état bien misérable ».

3° *Accord avec les circonstances historiques et entre le contenu de l'Avesta et du Livre des Rois.*

C'était en effet l'époque où les ravages d'Héraclius (1) et peut-être déjà le bruit des victoires des Arabes pouvaient faire craindre la disparition des traditions et des lois cérémonielles par le massacre ou la mort des hommes qui les possédaient par cœur et qu'on ne pourrait plus remplacer facilement, comme ont disparu chez nous toutes les traditions des Druides. De plus, un grand nombre de mages s'étaient fait chrétiens, on ne pouvait donc plus comme auparavant conserver secrètes les traditions mazdéennes (2), on avait intérêt au contraire à fixer un texte

(1) Cedrenus raconte la destruction du temple et de la ville de Ganzac (Siz) où était l'école centrale des Mages, Migne, *P. G.*, t. CXXXI, col. 789. Voir aussi Théophane, *ibid.*, t. CVIII, col. 641-4, avec les compléments de Hoffmann, *loc. cit.*, p. 252, et Sébéos, *Histoire d'Héraclius*, trad. Fr. Macler, Paris, 1904, p. 81.

(2) Élisée bar Qozbané (ou Qozbayé), entre 502 et 509, écrit « des traités de réfutation de la doctrine des Mages », *Patr. Or.* IV, p. 387 ; il répond aux questions posées par les Mages, *ibid.*, IX, p. 620. Jean de Beit Rabban, l'un des successeurs d'Élisée, a écrit aussi des traités de controverse contre les Mages et un discours lorsque Chosrau s'est emparé de Nigran, *ibid.*, IV, p. 388. Le martyr Georges avait « composé un livre dans lequel il confondait la religion des Mages qu'il connaissait bien et dévoilait l'ignominie de la doctrine de Zaradost », *ibid.*, XIII, p. 537. La découverte de l'un de ces traités éclaircirait bien des points encore obscurs. Ajoutons que Narsès, chef de l'école de Nisibe, accusé d'être l'ennemi de la Perse, avait composé une homélie *traduite en langue perse* par les fidèles du Houzistan qui plut à Qawadh 1er, *ibid.*, IX, p. 613. Il

Digitized by Google

assez rapproché du monothéisme et dégagé de l'idolâtrie, enfin c'était le moment où les Nestoriens et les Massorètes hébreux inventaient des points voyelles pour fixer la lecture de la Bible, on comprend donc qu'on ait voulu vers cette époque perfectionner l'alphabet pehlvi pour fixer enfin une lecture et par suite une récitation de l'Avesta. Si on ne voulait pas admettre que notre Avesta a été récité à la même occasion que le Livre des rois, *il s'ensuivrait seulement qu'on a dû réunir les vieux mobeds une fois de plus, afin d'avoir un livre religieux à présenter aux Arabes* (1), puisqu'on n'en trouve pas trace plus tôt.

On remarquera que l'identité du fonds de plusieurs parties de notre Avesta et du livre de Firdousi trahit une communauté d'origine qui peut être la récitation des vieux mobeds des diverses provinces réunis par Danischwer :

Non seulement, écrit M. J. Darmesteter (2), il y a accord parfait pour le fond entre la légende héroïque de l'Avesta et celle que l'on trouve dans la littérature épique de l'époque persane, c'est-à-

faut lire tout le texte d'Agathias, II, 12, relatif aux prétentions philosophiques de Chosrau I, et se rappeler que Chosrau II s'entourait de chrétiens « pour montrer son dédain aux Mages envieux ». *Patr. Or.* XIII, p. 524 à 525, que deux au moins de ses femmes étaient chrétiennes : Marie la romaine et Chirin l'araméenne, et que cette dernière eut grande influence sur la politique religieuse du roi, pour avoir une idée de la compénétration, au VIe siècle, des chrétiens et des mazdéens.

(1) Mahomet connaissait les Perses et les Mages : les Perses avaient chassé les éthiopiens du sud de l'Arabie vers 570, et tenaient cette riche province ; les Mages sont nommés dans le Coran, par exemple *Sourate* XXII, 17. Mahomet aurait envoyé un député à Chosrau II, *Le Livre de l'Avertissement*, p. 343-344, et il aurait exigé un tribut de ceux qui restaient attachés aux religions des chrétiens, *des Mages* et des Juifs, *ibid.*, p. 362. Si les Perses de l'Oman et du Yemen avaient eu un livre (l'Avesta) révélé par le dieu Ahura Mazda à son prophète Zarathushtra, Mahomet aurait pris position à son égard ; il aurait pu, comme on l'a fait très vite plus tard, rattacher les Perses à Isaac, *ibid.*, p. 154 et Zarathushtra à Baruch, secrétaire de Jérémie (*sic* Ishodad), et se donner aussi pour l'héritier de ce prophète, au lieu de ne laisser place aux Perses que parmi les idolâtres « auxquels le Seigneur ne pardonnera pas », *Sourate* IV, 51, et « qu'il faut mettre à mort partout où on les rencontrera », IX, 5. Cf. *infra*, p. 197, note 1.

(2) *Loc. cit.*, II, XXVIII-XXIX.

Digitized by Google

dire dans le Livre des rois (de Firdousi) et des chroniques, mais la succession de la chronologie même était déjà arrêtée et fixée d'une façon absolument précise. Par exemple le *Zamyad Yasht* en faisant l'histoire de la transmission du *Hvareno*, ou de la gloire royale, depuis Ahura jusqu'à Saoshyant, nous donne une succession des dynasties qui est exactement celle de Firdousi... Non seulement les successions sont les mêmes, mais il n'est point jusqu'aux durées des règnes qui ne semblent déjà fixées.

Cette concordance, qui étonnait M. J. Darmesteter, nous paraît toute naturelle, puisque c'est *le même livre des temps anciens, recueilli par morceaux* de la bouche des mêmes mobeds, qui a ensuite été découpé en plusieurs morceaux relatifs aux cérémonies et aux lois pénales (d'où notre Avesta), ou relatifs à l'histoire légendaire et profane, sans préjudice de bien d'autres sujets, si l'on en croit l'analyse du Dinkart.

4° *Quelques conséquences de notre solution.*

Ajoutons, pour terminer, que ce mode de restitution de l'Avesta par récitation au VIIe siècle, rend compte de faits déjà relevés qui en concernent la forme ou le fond :

1° On comprend que la partie versifiée, préservée par la mesure (les Gathas), a pu se conserver fidèlement dans les mémoires depuis une très haute antiquité.

2° La prononciation des vieux mobeds de diverses provinces a pu influencer la transcription et plus tard, comme conséquence, la graphie que nous avons.

3° Les récitations, mises bout à bout, puis découpées, auraient nécessité un long travail de grammairiens, de commentateurs et de scholiastes, comme l'ont nécessité les vers d'Homère. Ce travail aurait été fait si la récitation remontait aux belles années de la puissance perse, mais elle a été mise par écrit sous Yezdegerd III, et les foudroyants succès des Arabes (1), comme l'éva-

(1) D'après Yakout, *loc. cit.*, p. 16, « les Perses de l'Azerbaïdjan résistèrent énergiquement aux musulmans, vers 642, et firent ensuite la paix... à condition que les temples du feu seraient respectés et que les habitants de Schiz en particulier auraient le droit *de chanter leurs complaintes* dans leurs fêtes religieuses, ainsi que de célébrer publiquement leur culte », mais, sur la même page,

Digitized by Google

nouissement si prompt de presque tout le mazdéisme, n'ont guère permis qu'un travail sommaire de conservation (transcription et ensuite meilleure graphie).

4° Pour le fond, la récitation tardive de l'Avesta nous explique aussi les grandes différences que nous constatons entre sa religion et la religion des premiers Sassanides. Si fidèles qu'aient été les mémoires des mobeds, elles ne pouvaient manquer d'être influencées par le monothéisme des chrétiens, très connu puisque les Jacobites avaient eu l'étrange idée de faire arbitrer par les mobeds leurs différents théologiques avec les Nestoriens (1). Le culte du soleil, des éléments et des astres, qui faisait des anciens mazdéens des païens idolâtres, est bien affaibli. Inutile de dire qu'on ne trouve plus trace des sacrifices humains des anciens perses (2) qui ont continué jusqu'au début de notre ère (3). Le culte des arbres et des sources a presque disparu (4). Anaïtis elle-même a changé

Médaïni donne aux Perses le nom d'idolâtres : « Lorsque les idolâtres s'enfuirent vers Nehawend... », et voici comme les Arabes traitaient les idolâtres : Mamoun dit aux habitants de Harran : « La capitation n'est payée que par ceux parmi les adversaires de l'islam, qui ont des écritures saintes et qui sont mentionnés dans le livre de Dieu, et auxquels les moslims ont accordé la paix. Vous n'êtes point de cette classe. Maintenant, choisissez l'un des deux : embrassez l'islam ou une des autres religions dont Dieu fait mention dans le Coran, ou je vous extermine jusqu'au dernier ». *Journal As.* t. XXXIX, 1841, p. 255.

(1) Jean d'Asie, *De beatis orientalibus*, chap. x, *Patr. Or.*, t. XVII, 144, 147, 153 (vers l'an 515). — Les rois de Perse (et les Mages) présidaient des discussions publiques entre jacobites et Nestoriens et se faisaient remettre des professions de foi, par exemple sous Chosrau Ier (531-578), v. Jean d'Asie, *Hist. eccles.*, trad. Payne Smith, Oxford, 1860, p. 418 et sous Chosrau II Parwis (590-627), v. J.-B. Chabot, *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, p. 562.

(2) Au temps de Xercès.

(3) Entre 120 et 123, des villages d'Adiabène adoraient le feu et y jetaient de petits enfants lors de leur grande fête au mois d'Iar. A. Mingana, *Sources Syriaques*, Lepzig, 1908, p. 79-80. Cette fête est longuement décrite au même endroit. Cf. Hérodote VII, 114. (M. Sachau a traduit cet ouvrage en allemand, sous le titre *Die Chronik von Arbela*, dans les *Abhandlungen* de l'académie des sciences de Berlin, philos. hist. Klasse, 1915, n° 6).

(4) Les habitants de Résî (vers 190) adoraient un térébinthe ; personne ne pouvait verser de sang aux environs de cet arbre, Mingana, *loc. cit.*, p. 92. Cf. *The Book of Governors*, édition et traduction W. Budge, Londres, 1893, t. I, 149-150, II, 307 : Le pays de Salâkh était enfoncé dans le

Digitized by Google

de caractère : elle a été poétisée et elle ne ressemble plus à la déesse représentée par des idoles et dans le temple de laquelle, à Persépolis, on suspendait les têtes des ennemis d'Ardashir (1) et celles de douze martyrs chrétiens (2). Vu les malédictions du Coran contre les adorateurs du soleil et de la Lune, contre les idolâtres et contre les livres de magie, ces retouches étaient indispensables pour être mis au nombre non pas des peuples « qui ont un livre vraiment révélé » puisque *le livre* Avesta n'existait pas à la promulgation du Coran, du moins parmi les peuples « qui ont quelque chose de semblable à un livre révélé » (3).

FRANÇOIS NAU.

magisme (VIIe siècle), non seulement dans l'adoration des astres, mais ils adoraient aussi les arbres touffus ; — I, 109-110 ; II, 243, les païens adoraient un arbre, des mages (sans doute les païens précédents) se convertissent : — I, 370-1 ; II, 634, à la même époque, au village de Koph, un certain Jean dessèche un grand olivier qu'ils adoraient, il entre dans le feu sans être brûlé, il fait retourner le soleil en arrière, il arrête un cours d'eau. Quand ils voient que la puissance de Dieu se manifeste par son ordre, non seulement sur les créatures ordinaires, mais aussi sur les natures qu'ils regardaient comme des dieux, ils se convertissent, détruisent le temple du feu et bâtissent une église. Jean leur établit un maître et une école.

(1) Darmesteter, *loc. cit.*, III, xxv.

(2) Bedjan, *Acta martyrum*, II, 283.

(3) Ce sont les locutions d'Asch-Scharastani, trad. Th. Haarbrücker, Halle, 1850, p. 244. — Ces retouches apportées au magisme expliquent les contradictions que Maçoudi constatait chez ses adhérents, *Le Livre de l'Avertissement*, p. 135. Ses « hommes du vulgaire » dont on rejette les principes sont des mazdéens qui n'ont pas évolué.

Digitized by Google

LA MENTION DU VIN

DANS UN TEXTE RELIGIEUX PALMYRÉNIEN

Le vin de Syrie était réputé et s'exportait jusqu'en Egypte, dans la mer Erythrée et en Perse. Notamment dans la région de Damas et dans le Hauran la vogue de la vigne est attestée par le rôle qu'elle tient dans la décoration, en particulier dans la décoration des monuments religieux. Il existait peu de temples dans l'Auranitide dont le décor n'ait comporté des pampres. Tel linteau de Souweida, l'antique Dionysias, explique le développement du décor en pampres du calice Kouchakji ou des murailles de Meshatta. Le grand dieu de la région à l'époque nabatéenne, Dusarès, avait été identifié à Dionysos.

Il est évident que la culture de la vigne et l'usage du vin dans le culte, qui en résulte, ne peuvent être en honneur que chez les populations sédentaires. On a remarqué depuis longtemps que lorsque les poètes arabes parlent du vin, c'est toujours du vin de Syrie ou de l'Iraq (1).

Le nomade est naturellement hostile à l'usage du vin ; surtout il ne l'admettra pas dans le culte. L'abstinence du vin est illustrée par ce qu'on nous rapporte des Rékabites. Les renseignements recueillis par Diodore de Sicile sur les Nabatéens, qui ne cultivent pas la vigne, remontent à une époque où ils ne s'étaient pas encore installés dans le Hauran.

(1) Fraenkel, *Die aram. Fremdwörter im Arabischen*, p. 157.

Digitized by Google

L'opposition entre les pratiques des nomades et celles des sédentaires est bien marquée par la légende empruntée au répertoire grec, qui met aux prises le dieu Lycurgue et Dionysos. Nonnos nous dit que les Arabes vénéraient Lycurgue comme un dieu (1) ; ils lui offraient des victimes et des libations de sang à la place des libations de vin. Il faut comprendre que les Arabes maintenaient la vieille tradition sacrificielle et n'acceptaient pas de substituer le vin au sang dans les sacrifices comme la coutume s'en était répandue chez les sédentaires.

Encore en 132 de notre ère, un Nabatéen qui tenait garnison à 'Ana sur l'Euphrate, consacre, de passage à Palmyre, un autel à son dieu Shai al-qaum « bon et rémunérateur, qui ne boit pas de vin », c'est-à-dire, comme l'a compris l'éditeur M. Littmann, qui n'accepte pas de libations de vin (2).

Un texte découvert, il y a peu d'années, à Palmyre, par M. Harald Ingholt, dont on sait les fructueuses recherches sur ce site en 1924 et 1925, et publié par lui (3), nous paraît signaler à nouveau l'importance que le vin avait pris dans le culte. Voici la traduction que donne M. Ingholt en l'appuyant d'un savant commentaire :

1. Au mois d'octobre de l'année 555 (= 243 J.-C.),
2. à l'occasion de la symposiarchie de Yarhai Agrippa,
3. (fils de) Yarhai, (fils de) Yedi'bel, (fils de) 'Oga, (fils de) Ya'out, qui a servi les dieux et présidé
4. la divination toute l'année et a donné du vin vieux
5. de sa maison pour les prêtres toute l'année et du vin en outres
6. il n'a pas apporté de l'occident. 'Que soient en souvenir et bénis
7. Pertinax et Malkosa, ses fils, et 'Ogilou, le secrétaire,
8. et Zabai, fils de So'ada, qui était chef de cuisine,
9. et Yerahbola, l'échanson, et tous les auxiliaires.

Ainsi le thiase (*marzéah*) qui, en 242, avait élu symposiarche un palmyrénien du nom de Yarhai Agrippa, consacre par une

(1) Voir Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. Orient.*, IV, p. 398 et suiv. Le témoignage de Nonnos a été confirmé par la découverte de dédicaces au dieu Lycurgue.

(2) *Répertoire d'épigr. sémitique*, n° 285.

(3) H. Ingholt, *Un nouveau thiase à Palmyre*, dans *Syria*, 1926, p. 128.

Digitized by Google

inscription honorifique l'heureuse activité de ce personnage qui s'est exercée d'octobre 242 à octobre 243 de notre ère et a consisté notamment à « servir les dieux » — c'est-à-dire à assurer les sacrifices et les fêtes, — et à « présider la divination ». Il s'est particulièrement distingué en fournissant « aux prêtres du vin vieux de sa cave ». Tout est clair jusqu'ici et notamment que ce thiase n'est pas une association religieuse quelconque. Il semble qu'il ne soit plus besoin d'une autre explication pour être édifié sur la piété de Yarhai Agrippa. De fait, les mots qui suivent : « et du vin en outres, il n'a pas apporté de l'occident », sans ajouter à ses mérites, soulèvent quelque difficulté.

L'occident, c'est la Syrie, plus particulièrement la Damascène. « Non seulement, explique M. Ingholt, il a donné du vin vieux aux prêtres, mais encore il n'a pas apporté du vin en outres de l'occident, un vin dont nécessairement on ignorait la qualité et qui ne pouvait avoir le bouquet du vin conservé des années dans sa propre cave. »

Le texte expose donc deux fois la même idée. Le vin vieux était naturellement plus prisé ; c'est celui qu'on envoie au roi à Samarie (1). Par « vin vieux », il faut entendre, en s'appuyant sur un passage du *Cantique des cantiques*, celui de la récolte précédente (2).

Sans contester la délicatesse de goût des prêtres palmyréniens, on est surpris qu'elle se manifeste de la sorte dans un texte honorifique où elle introduit une note rabelaisienne peu en situation. Nous sommes donc tenté de comprendre différemment.

Il ne faut pas oublier que nous sommes ici en plein culte et que, dans la langue religieuse, donner du vin aux prêtres, c'est l'offrir en sacrifice à la divinité. Ce vin devait être versé en partie sur l'autel et le restant être consommé dans les repas qui terminaient le sacrifice de communion.

Grammaticalement on peut comprendre — M. Ingholt ne

(1) D'après les ostraca découverts dans le palais d'Achab à Samarie ; cf. *Syria*, 1926, p. 24 et suiv.

(2) *Cant. des cant.*, VII, 14.

Digitized by Google

l'exclut pas (1) — « du vin en outres, il n'y avait pas de l'occident ». Dans ces conditions, nous supposerions volontiers que la récolte de vin ayant manqué en Syrie, en 242 de notre ère, on ne trouvait pas de vin « en outres » sur ce marché et que le culte, en particulier les sacrifices de communion du thiase, menaçaient d'être interrompus. La généreuse initiative de Yarhai Agrippa vint parer à cette calamité. Le symposiarche, entré en fonction en octobre 242, mit sa réserve de vin à la disposition du thiase et par là il servit bien les dieux.

Si cette interprétation est admise, elle trouve un éclaircissement dans la situation politique de cette époque troublée. Précisément, en 242, les Perses envahissent et dévastent la Syrie ; ils s'avancent jusqu'à Antioche. Si les anciennes armées égyptiennes semblent avoir ménagé le pays, les ravages accomplis par les armées venues de l'Est ont de tout temps été terribles. Le thème ne varie pas et se retrouve dans le livre de Judith : « Il descendit dans la Damascène au temps de la moisson ; il brûla tous les blés, fit couper tous les arbres et toutes les vignes (2) ». N'est-ce pas là le meilleur commentaire du texte palmyrénien que nous étudions ?

Ajoutons que Yarhai Agrippa apparaît comme un personnage important. S'il a bien servi les dieux et s'il a présidé à la divination, son rôle a été éminent au point de vue religieux, et tout semble le caractériser comme συμποσίαρχος τῶν τοῦ θεοῦ Διὸς Βήλου ἱερέων (3), symposiarche des prêtres du dieu Bel, ou d'un autre dieu.

Mais nous n'avons voulu insister que sur le point, nettement mis en évidence par ce texte, de l'importance prise dans les cultes syriens par l'usage rituel du vin.

René Dussaud.

(1) M. Mayer-Lambert a bien voulu nous dire qu'il lisait comme nous.
(2) *Judith*, II, 17.
(3) Waddington, *Inscript. gr. et lat. de Syrie*, n° 2606 *a*.

Digitized by Google

LA CAVERNE DE LOT

Peut-on utiliser les récits de la Genèse, spécialement ceux qui se rapportent aux patriarches, pour reconstituer l'histoire des débuts du peuple hébreu et de sa religion ? Et si oui, dans quelle mesure et comment ? C'est une question sur laquelle l'accord est encore loin d'être fait entre les historiens compétents. La réponse dépend, cela va de soi, de la nature que l'on reconnaît à ces récits. Sont-ce des traditions, plus ou moins idéalisées, plus ou moins légendaires, se rattachant à des personnes ayant réellement existé ? Ou bien est-ce la transposition en aventures individuelles ou familiales d'événements qui auraient, en des temps très anciens, marqué la vie des clans, tribus ou peuplades hébraïques : migrations, fusions, guerres ? Ou bien sont-ce des récits explicatifs rendant compte de situations beaucoup plus récentes : de l'état et des rapports des peuples et des tribus au temps des narrateurs, c'est-à-dire, en général, à une époque postérieure à l'installation d'Israël en Palestine ? Et dans ce cas, où les conteurs ont-ils puisé les éléments de cette explication ? Dans les faits à expliquer eux-mêmes, ou dans le folklore — c'est-à-dire dans le fonds des contes populaires — ou dans la mythologie ? Et alors dans le folklore ou le mythe des tribus hébraïques elles-mêmes ou bien dans ceux de quelque peuple étranger ?

Nous ne pouvons songer, dans une courte étude, à traiter d'ensemble cette question : la discussion d'un problème aussi complexe exigerait un exposé long et nuancé. Car (pour indiquer d'un mot notre sentiment), nous croyons qu'il y a dans chacune des solutions qui viennent d'être visées au moins quelques éléments

Digitized by Google

de vérité, et nous estimons, d'autre part, que la réponse doit varier jusqu'à un certain point selon les récits considérés. Ce sont, dans une large mesure, des questions d'espèce.

Nous nous bornerons plus modestement à examiner ici l'un de ces récits, ou plus exactement une partie d'un de ces récits : l'épilogue de l'histoire de la destruction de Sodome.

I

Rappelons sommairement le contenu de cette page célèbre : deux êtres célestes que le texte appelle des « hommes », arrivant à Sodome, reçoivent l'hospitalité chez Lot, le neveu d'Abraham. Mais les gens de la ville s'ameutent et réclament que celui-ci leur livre ses hôtes. Il refuse et tient tête à la foule. Il est enfin sauvé par ses mystérieux visiteurs, qui frappent les assaillants d'aveuglement. Convaincus par cette aventure de la perversité des Sodomites, les hôtes de Lot lui annoncent qu'ils vont détruire la ville et le pressent de fuir avant l'aurore avec les siens. Lot s'échappe avec ses deux filles et sa femme, mais trop tard pour atteindre la montagne : il demande donc et obtient qu'une petite cité voisine, nommée Çoar, soit épargnée. Il s'y réfugie. Sa femme, s'étant retournée, est changée en une colonne de sel. Abraham, le lendemain matin, n'aperçoit plus du haut des montagnes voisines d'Hébron qu'une fumée montant de la plaine où s'était élevée Sodome.

Sans étudier ce récit dans tous ses détails, disons seulement :

1° que, pour les Israélites qui la répétaient ou qui y ont fait allusion, cette histoire présentait un double intérêt : c'était tout à la fois une terrifiante leçon de morale, conforme aux postulats les plus impérieux de la conscience antique, et l'explication de l'aspect d'une des contrées les plus étranges du globe, le bassin de la mer Morte ;

2° que, selon toute apparence, le récit est pour une large part né des faits mêmes qu'il devait expliquer. C'est évident pour l'épisode de Çoar ; il est dû au nom de cette oasis et à sa situation

Digitized by Google

au bord même de la plage aride du lac ; — pour celui de la femme de Lot (aujourd'hui encore le Djébel Ousdoum, montagne de sel qui s'élève au bord S. O. de la mer Morte, est hérissé de pyramides aux formes étranges qui semblent regarder l'emplacement où Sodome doit avoir disparu) ; — pour la scène où Abraham découvre la fumée montant de la vallée : il s'agit du brouillard qui plane presque constamment sur la cuvette torride du lac.

Ce qui confirme que l'imagination du peuple a dû travailler à la constitution du récit, c'est qu'elle a continué par la suite à l'enrichir dans le même sens : l'auteur du chapitre 14, beaucoup plus moderne, de la Genèse rapporte que la vallée, avant la formation de mer Morte, était pleine de puits de bitume. C'est très certainement pour expliquer l'apparition, à la surface des eaux, de ces plaques de bitume qui intriguèrent si fort les écrivains grecs et valurent à la mer Morte le nom de lac Asphaltite : d'après la tradition suivie par notre chroniqueur, ce bitume provient de puits ou sources aujourd'hui submergés.

Un autre mythe explicatif du même ordre apparaît plus tard encore : c'est celui qui se rapporte aux « pommes de Sodome », ces fruits qui, sous une mince enveloppe, enferment une cendre légère, qui au moindre choc se dissipe en fumée. On y voyait « un témoignage de la méchanceté des Sodomites » (1).

Le mode même de destruction des coupables a pu être suggéré par l'aspect des lieux. Les tremblements de terre sont fréquents dans la région. En plusieurs points des rives de la mer Morte on est saisi par l'odeur désagréable des sources sulfureuses ou du calcaire fétide appelé pierre-pou : c'est donc une pluie de soufre qui doit avoir dévasté la contrée. Les plages arides et brûlantes du lac avec leurs bois flottés couverts de sel ressemblent à des terres ravagées par un incendie : on a pu en conclure qu'elles avaient subi une averse de feu.

Ajoutons que des légendes présentant souvent avec l'histoire

(1) Sap. 10, 7 ; cf. Tacite, *Hist.* V, 6 ; Strabon, XVI, 2, 44 ; Josèphe, *Bell. Jud.*, 4, 8, 4 ; Solin, *Collectanea*, 35, 8 ; Augustin. *Civ. Dei*, 21, 5, 1.

Digitized by Google

de Lot une surprenante similitude ont cours dans les pays les plus divers pour expliquer l'origine d'un site particulièrement sinistre : d'un marais désolé (et c'est le mythe de la visite des dieux chez Philémon et Baucis, ou celui de la disparition de la ville de Tantalis dans un lac de Lydie), d'un lac de montagne ou d'une vallée comblée par un glacier, d'une baie où l'on entend, dans le tumulte des vagues, comme un funèbre appel de cloches (et c'est la légende bretonne de la ville d'Is).

On se rendrait compte, en somme, de la formation du récit de la ruine de Sodome en y reconnaissant un motif provenant du folklore universel (le thème de l'hospitalité accordée ou refusée à des dieux voyageant incognito), motif qui aurait été librement adapté à l'explication de l'aspect particulier d'un site palestinien, avec peut-être des souvenirs plus ou moins précis se rattachant à une catastrophe historique qui se serait produite en ces lieux.

Ce qui paraît certain en tout cas — et c'est le second point que nous voudrions souligner, — c'est que cette tradition n'est pas d'origine israélite : elle devait être toute formée lorsque les Hébreux arrivèrent dans le pays et ils se bornèrent sans doute à l'adopter.

Le récit actuel présente, en effet, la plus étrange indécision quant au nombre et à la nature des visiteurs de Lot. Tantôt il est dit formellement que Yahvé descendit en personne à Sodome pour voir par lui-même si les habitants étaient aussi mauvais qu'il l'avait entendu dire (18, 21), tantôt il est clair que les deux voyageurs sont des subordonnés, des anges, que Yahvé a envoyés avec mission de détruire la ville et de sauver Lot, tandis que lui-même reste au ciel d'où il fait tomber la pluie de feu (19, 13. 16. 22. 24). Cette divergence ne semble pas devoir être expliquée par un désaccord sur ce point entre les deux versions qui paraissent avoir été fusionnées dans le récit actuel. Elle vient de ce que, dans une forme antérieure de la tradition, le cataclysme avait pour auteurs plusieurs *élohim*. Le récit était primitivement polythéiste, comme celui qui le précède immé-

Digitized by Google

diatement dans la Genèse, l'histoire de la visite de trois mystérieux voyageurs chez Abraham à Mamré.

Ce qui confirme cette conclusion, c'est la phrase consacrée dont on se servait en Israël pour parler de cet événement : on disait : « lorsqu'*èlohim* (mot pluriel pouvant signifier les dieux aussi bien que la divinité) lorsqu'*èlohim* (et non lorsque Yahvé) bouleversa Sodome et Gomorrhe ». Amos met même dans la bouche de Yahvé cette déclaration : « Je vous ai bouleversés, comme lorsqu'*èlohim* bouleversa Sodome et Gomorrhe » (4, 11) ; on avait encore le sentiment vague que cette catastrophe avait été provoquée par des *èlohim* autres que Yahvé.

II

Cela dit sur l'ensemble du récit, arrivons à l'épilogue qui le termine.

C'est la fameuse histoire des filles de Lot, dont la présence dans la Bible a si souvent scandalisé les lecteurs, mais qui, comme nous l'allons voir, avait originairement une portée très différente de celle que nous autres occidentaux modernes sommes tentés de lui prêter. Voici cette page dans son naïf réalisme. « Lot monta de Çoar et vint s'établir dans la montagne, avec ses deux filles, car il n'osait rester à Çoar. Il demeura dans la caverne avec ses deux filles. L'aînée dit à sa cadette : « Notre père est « vieux, et il n'y a point d'homme sur la terre (ou dans le pays) « pour s'unir à nous selon la coutume de toute la terre. Viens, « faisons boire du vin à notre père et couchons avec lui pour « assurer, par notre père, la conservation de la race ». Elles firent donc boire du vin à leur père, cette nuit-là ; l'aînée vint et coucha avec lui sans qu'il s'aperçût de sa venue ni de son départ. » Le lendemain la cadette fit de même. « Ainsi les deux filles de Lot devinrent enceintes de leur père. L'aînée eut un fils et lui donna le nom de Moab, disant : « [Je l'ai eu] de « mon père » (1). C'est le père des Moabites, qui vivent encore

(1) Cette explication indispensable doit être rétablie d'après les Septante.

Digitized by Google

aujourd'hui. La cadette eut aussi un fils ; elle l'appelle Ammon, disant : « Il est fils de mon père » (1). C'est le père des Ammonites qui vivent encore aujourd'hui. »

L'histoire des filles de Lot, sous sa forme actuelle, est, de toute évidence, un récit ethnologique, expliquant à sa manière l'origine des peuples moabite et ammonite et la raison d'être de leurs noms. Cette explication est bâtie sur le sens des noms des deux peuples, interprétés, du reste, avec la liberté et la fantaisie que le populaire, en pays sémitique, apporte à ses étymologies : Moab est dérivé de *mê'âb*, qui signifierait « du père ». Puisque c'était la mère qui, aux époques anciennes, donnait le nom à l'enfant, c'est donc que la mère de Moab, l'ancêtre éponyme de ce peuple, a eu cet enfant de son père.

Quant aux « fils d'Ammon » ou Ammonites, le nom de leur ancêtre Ammon pouvait être regardé comme un adjectif dérivé de *'am*, mot qui veut dire d'ordinaire peuple mais aussi, en style archaïque, membre du peuple, — c'est-à-dire primitivement du clan, — spécialement oncle ou même père. *'Ammôn* pouvait donc, pour les besoins du récit, être interprété « paternel », d'où *ben 'ammi*, « fils de mon père ». Si l'on préfère adopter le texte massorétique du v. 37, on verra dans Ben 'Ammi le nom même de l'ancêtre, et non pas l'explication de ce nom : les Bené 'Ammon descendent d'un Ben 'Ammi, à peu près comme les *bené hayemini* ou Benjaminites ont pour ancêtre un *bin-yamin* (Benjamin) (2).

Le récit, sous sa forme présente, a très probablement une intention peu flatteuse pour les Moabites et Ammonites. Les insinuations désobligeantes sur la naissance d'un adversaire, en particulier l'accusation de dévergondage portée contre sa mère, comptent parmi les injures les plus usuelles dans le vocabulaire des Orientaux (3), comme dans celui des guerriers homériques qui se traitaient couramment de « fils de chienne ». Les Israélites dans leurs récits explicatifs sur l'origine des autres peuples, même de

(1) Texte des Septante. Hébreu : *elle l'appela Ben Ammi* (fils de mon père).
(2) E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle, Niemeyer, 1906, p. 311.
(3) 1 Sam. 20, 30.

Digitized by Google

ceux qui leur étaient le plus étroitement apparentés, usaient volontiers de cette manière de déprécier son prochain. Ismaël est le fils d'une esclave, Madian et d'autres peuples arabes, d'une concubine (Qetoura) ; même les tribus israélites de second ordre étaient présentées par les plus grandes comme ayant eu pour mères des esclaves.

Ici l'insinuation maligne prend même, selon notre sentiment moderne, les allures d'une diffamation haineuse : Moab et Ammon sont nés d'une union incestueuse entre un père et ses filles. Il faut se souvenir que les Israélites ont eu, à bien des reprises, des luttes violentes à soutenir contre ces deux peuples ou contre l'un d'entre eux (à l'époque d'Ehoud, du temps de Jephté, sous David, sous Omri et Joram, etc...). En temps de guerre on ne garde pas toujours dans ses jugements sur l'ennemi une mesure et une sérénité parfaites.

Il semble bien que, aux environs de l'exil, en tout cas, l'histoire des filles de Lot ait été interprétée comme marquant d'une note d'infamie les deux peuples qui doivent être nés d'elles. Les Juifs d'alors, indignés de la joie bruyante avec laquelle Moabites et Ammonites accueillirent les désastres de Juda, vouèrent à ces parents dénaturés une haine implacable : une loi du Deutéronome interdit de naturaliser leurs descendants, fût-ce à la dixième génération. Et les rédacteurs de cette loi semblent faire allusion à notre récit, car l'exclusion prononcée contre Moabites et Ammonites vient aussitôt après celle qui vise les hommes nés d'unions illicites (*mamzér*, Deut. 23, 3 et 4). Il y a peut-être aussi une référence à notre histoire dans un poème de la même époque, le Cantique dit de Moïse : il y est question d'une nation qui ne comprend pas la raison divine des défaites d'Israël et dont la vigne est une vigne de Sodome, du terroir de Gomorrhe ; « leurs raisins sont des raisins empoisonnés, leurs grappes sont amères : leur vin est un venin de serpents, le poison cruel des aspics » (Deut. 32, 28-32). Ce pourrait être une allusion aux mœurs sodomites des filles de Lot et à l'emploi qu'elles ont fait du vin pour tromper leur père, — en même temps qu'à la richesse proverbiale en vignobles du pays de Moab.

Digitized by Google

III

Il y a lieu cependant de se demander si cette interprétation fâcheuse pour les peuples moabite et ammonite, est bien conforme à l'intention primitive du récit et si le sens originel n'était pas différent.

Remarquez d'abord ce trait : Lot « s'établit dans *la* caverne, lui et ses deux filles » (30). Je sais bien qu'on peut interpréter ce singulier comme un collectif, et entendre : il habita dans *les* cavernes, c'est-à-dire : il vécut en troglodyte (Knobel, dans Dillmann) ; ce qui serait une allusion aux coutumes des habitants de certains districts moabites : « Encore aujourd'hui on habite, dans ces régions, les cavernes et les grottes ». Cependant il est beaucoup plus probable qu'il faut entendre : il s'établit dans *la* caverne, c'est-à-dire dans une certaine grotte qui depuis s'appelle « la caverne de Lot ». — de même que Moïse et Elie, au mont Horeb, se cachent « dans *la* caverne » — c'est-à-dire dans la caverne sainte — de la montagne de Dieu (Ex. 33, 22 ; 1 Rois 19, 9).

Il est clair, dans ce cas, que notre récit, n'est pas une création de la malignité israélite : il s'appuie sur quelque tradition locale moabite. On a rappelé à ce propos, avec raison, qu'il ne manque pas dans le pays de Moab de grottes réputées sacrées, que Musil, par exemple (1), parle d'une caverne enchantée se trouvant précisément sur le chemin de Ghor es-safi (Çoar ?) à el-Kerak et dans laquelle il y a, raconte-t-on, un grand trésor gardé par un chameau pétrifié (2). M. Procksch pense que la grotte de Lot était peut-être montrée près de Horonaïm (dont le nom pouvait être dérivé de *hôr*, trou).

Remarquez, en second lieu, que toute l'histoire suppose — et que les filles de Lot disent expressément — qu'il n'y a plus d'homme sur la terre qui puisse s'unir à elles (31). Il devait

(1) *Arabia Petraea*, I, p. 71.
(2) Otto Procksch, *Genesis*, Leipzig, Deichert, 1913, p. 128.

Digitized by Google

donc s'agir, dans la pensée des narrateurs primitifs, non pas de la destruction de quelques villes seulement et de leur district, mais d'un cataclysme universel, qui avait anéanti toute l'humanité hormis Lot et ses filles.

Cela est d'autant plus vraisemblable qu'il existe, en divers pays, un très grand nombre de traditions relatives au déluge (déluge d'eau ou déluge de feu) qui présentent avec l'histoire de Lot une parenté qui ne saurait être accidentelle.

D'après les Syriens, le déluge de Deucalion ou de Sisythès (1) fut causé par divers crimes des hommes, dont la violation des lois de l'hospitalité (2). Selon une légende grecque, le bruit de la corruption des hommes étant parvenu aux oreilles de Zeus, celui-ci, souhaitant qu'il fût faux, descendit de l'Olympe et parcourut la terre sous forme humaine (3), mais, comme dit Ovide, les plaintes étaient encore au-dessous de la vérité. Etant arrivé chez Lycaon, tyran d'Arcadie, Zeus fut d'abord l'objet d'une tentative de meurtre ; puis on lui servit de la chair humaine. Après cette épreuve, il décida d'anéantir l'humanité coupable par une inondation (4).

Aux îles Palau, on raconte qu'un Rupack (prince) ayant volé une étoile au ciel, cinq dieux, pour se venger, vinrent, sous forme humaine, au pays où était l'étoile. Ils furent partout mal reçus, sauf chez une seule femme. Ils ordonnèrent à la mer de déborder. Seule la femme fut sauvée, étant restée pendue à un arbre par les cheveux (5).

Une série de peuples, spécialement dans l'Inde et dans l'Amérique du Nord, parlent d'une antique destruction du monde par le feu — par une pluie de feu, spécifie la tradition de l'Eglise des Jaïnis de l'Inde (6).

(1) Le Xisuthros de Bérose.
(2) *De Syria dea*, c. 12.
(3) Ovide, *Métamorphoses*, I, 12-14.
(4) *Métam.*, I, 207-262.
(5) K. Semper, *Die Palau Inseln*, p. 194, dans Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme*, Paris, 1901, p. 197.
(6) Söderblom, *ouv. cité*, p. 195.

Digitized by Google

Voici comment les Tacullies, par exemple, racontent la chose : le feu brûla en quelques jours plantes, animaux et hommes ; « un seul homme et une seule femme se sont sauvés en se réfugiant *dans une grotte profonde sur une haute montagne.* » D'après les Yurucarès, « Sararuma alluma un incendie général des forêts auquel un seul homme échappa en se cachant *dans une grotte* » (1).

Un conteur israélite créant librement n'aurait guère pu prêter au cataclysme qui détruisit Sodome une pareille ampleur universelle ; car pour lui la catastrophe n'avait, en tout cas, pas atteint Abraham, le père d'Israël, ni ses voisins cananéens. Nouvel indice que nous avons affaire à une tradition locale transjordanienne.

Ajoutons enfin que l'acte des filles de Lot présente de frappantes analogies avec celui de Tamar, la belle-fille du patriarche Juda, qui, devenue veuve sans avoir eu d'enfants et se voyant refuser la main de son beau-frère, amena par ruse son propre beau-père à s'unir à elle et à lui donner ainsi deux fils (Gen. 38).

Or le narrateur qui a rapporté cette dernière histoire déclare expressément que Tamar était dans son droit (38, 26), et elle resta l'aïeule fêtée de la tribu de Juda ; on souhaitait à une jeune épousée d'être bénie comme Tamar (Ruth 4, 12). On lui fit place, avec trois autres femmes seulement, dans la généalogie du Messie (Matth. 1, 3). Les clans judéens étaient fiers de descendre de l'union — incestueuse d'après la Loi — de Tamar et de son beau-père. C'est, que, pour l'antiquité israélite, le devoir suprême de la femme était, comme le dit notre récit, de « conserver en vie la race », d'en assurer la perpétuation. Et on approuvait et on admirait la femme qui, pour s'acquitter de cette obligation, sacrifiait sa légitime fierté (comme le firent Sara, Léa, Rachel et comme le faisait souvent l'épouse babylonienne (2), en donnant une concubine à leur mari), ou bien celle qui faisait vio-

(1) Söderblom, *ouv. cité*, p. 196. Voy. aussi les traditions des Algonquins, des Tsisuskians, des Kovakivol, des habitants du Yucatan, et du peuple Mbocabi (p. 195-196).

(2) Code de Hammourabi, art. 144 et 146.

Digitized by Google

lence à sa pudeur (comme Ruth) en courant après un homme, ou qui risquait sa réputation et sa vie même (comme Tamar), la femme en un mot, qui, pour perpétuer la race, savait se mettre héroïquement en contradiction avec les règles de la morale courante.

Il est donc très probable, comme l'a avancé notamment M. Gunkel, que l'histoire des aïeules de Moab et d'Ammon a été racontée d'abord à la gloire de ces filles énergiques qui, placées dans des circonstances absolument exceptionnelles, ont recouru à des moyens exceptionnels aussi pour accomplir leur devoir primordial.

Et il serait admissible alors que cette histoire, avant d'être adoptée par les Israélites, ait eu cours chez les Ammonites et les Moabites eux-mêmes, en dépit de l'horreur difficilement surmontable (rappelez-vous l'histoire d'Œdipe et de Jocaste) que l'inceste entre parents et enfants inspirait aux âmes antiques.

IV

Mais nous pouvons, je crois remonter encore d'un degré dans la préhistoire de notre récit.

Il est généralement reconnu que la figure de Lot était originairement celle de l'ancêtre éponyme d'une ancienne population établie dans ces contrées avant l'arrivée des peuplades hébraïques (Edomites, Moabites, Ammonites et Israélites). On voit, en effet, figurer en tête de deux très vieilles listes de clans horites, un *Lôṭân* — Lôṭân est un adjectif régulièrement dérivé de Lot — (Gen. 36, 20. 22. 29 ; 1 Chron. 1, 38. 39). Or les Horites, présentés dans la tradition hébraïque comme ayant peuplé le pays de Séir avant les Edomites et s'étant ensuite fondus avec eux, avaient sans doute occupé anciennement une grande partie, peut-être même la totalité du pays de Canaan : c'est apparemment, en effet, par leur nom que les Egyptiens désignaient la Palestine : ils l'appelaient le pays de Harou. Et parmi ces Horites, la peuplade de Lôṭân devait avoir une très grande importance au

Digitized by Google

temps des premiers contacts des Egyptiens avec l'Asie, s'il est vrai, comme il semble, que son nom ait été étendu par eux à toute la Syrie méridionale ; ils appelaient cette région Rotenou, ce qui peut représenter un mot sémitique Lotanou, puisque l'égyptien ne distinguait pas l'*r* de l'*l* (1).

Il est dès lors fort vraisemblable *a priori* que les traditions ayant pour héros cet éponyme d'une population préhébraïque étaient elles-mêmes préhébraïques. L'hypothèse d'une origine antérieure aux Israélites s'impose, pour d'autres raisons, nous l'avons vu, à propos de l'histoire, primitivement polythéiste, de la destruction de Sodome. Il en était sans doute de même pour l'épisode de la fuite dans la grotte de la montagne.

Et voici dès lors comment on pourrait se représenter la formation et l'évolution de cette tradition.

L'élément primordial, c'est sans doute la caverne. Beaucoup de peuples parlent d'un antre d'où doivent être sortis les premiers ancêtres de l'humanité, idée qui peut être soit un ressouvenir des temps préhistoriques où l'on vivait dans des grottes, soit plus probablement une forme de la croyance si répandue à l'enfantement des hommes par la Terre-Mère. C'est ainsi qu'un mythe

(1) Voy. cependant les objections linguistiques de M. Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, p. 339. M. Robert Eisler estime que Retenou était primitivement le nom d'une peuplade de la presqu'île sinaïtique, identique aux Ῥαιθηνοί mentionnés dans ces régions par Ptolémée (6, 16, 3 ; Müller II, 993 ss.) et aux Redenneh nommés par Palmer (1867) : ce seraient les habitants des « hautes vallées » (arabe *raḏn* un) de la péninsule. Il allègue que dans les premiers documents égyptiens où ce nom apparaisse (XIIe dynastie) « l'expression se rapporte à la presqu'île sinaïtique » (*Die ḳenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit im Bergbaugebiet der Sinaihalbinsel*, Fribourg en Br., Herder, p. 135-139). L'histoire de Sinouhé, qui remonte à cette époque, prouve cependant que cette désignation s'étendait déjà au moins jusqu'à l'oasis de Qadech, si c'est là, comme le veut M. Eisler, qu'il faut chercher la terre excellente de Iaa, décrite dans le roman : elle atteignait donc la région ḥorite (cf. Aya, Gen. 36, 24). Encore la description de la fécondité de ce pays, riche en figues, en raisin, en miel, en huile, en fruits de toutes sortes et où « on a de l'orge et du froment sans limites », serait-elle bien hyperbolique pour la contrée désertique d'Aïn Qoudeis.

Digitized by Google

boshiman raconte que « l'homme et les animaux sont sortis d'une grotte ou d'un trou qui se trouve dans le pays des Bakoues vers le Nord et où l'on voit encore la trace de leurs pas marqués sur la roche dure, qui, à cette époque, était du sable » (1). Un mythe analogue se retrouve chez les Navajos du Nouveau Mexique (2), chez les Aztèques, chez les Incas du Pérou (3). Et naturellement on montre d'ordinaire la caverne d'où doivent être sortis les premiers hommes.

Il existait peut-être dans le pays de Juda une tradition locale de ce genre. Cela expliquerait cette exhortation du second Esaïe (51, 1-2) :

Portez les regards vers la roche d'où vous avez été taillés,
vers le creux de la fosse d'où vous avez été tirés.
Portez les regards vers Abraham votre père
et vers Sara qui vous a enfantés.

Si le poète a l'idée assez singulière de comparer Abraham et Sara à une carrière et à une mine souterraine, c'est peut-être, comme l'a supposé M. Bernhard Duhm, que la caverne sainte de la Macpéla passait à Hébron pour le lieu d'où étaient sortis les premiers habitants de la terre (4).

Une croyance de cette sorte devait se rattacher originairement à la caverne de Lot dans la montagne de Moab.

Un second élément, c'est la tradition sur un cataclysme qui doit avoir fait périr tous les hommes sauf un juste nommé Lot et quelques-uns des siens.

Cette tradition a dû se combiner de bonne heure et comme d'elle-même avec celle de la caverne : la grotte d'où étaient sortis les premiers hommes est tout naturellement devenue l'antre qu'habitait le survivant de la catastrophe et d'où est sortie l'humanité nouvelle qui a peuplé la terre après le cataclysme. Divers peuples parlent de même, nous l'avons rappelé précédemment,

(1) Moffat, *Missionary Labours*, p. 263, dans A. Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, trad. Léon Marillier, Paris, Alcan, 1896, p. 161.
(2) Lang, p. 170.
(3) Lang, p. 193.
(4) Duhm, *Handkommentar zum A. T.*, III, 1, Gœttingue, 1892, p. 354.

Digitized by Google

d'une grotte où se sont réfugiés les réchappés du déluge. Et ce trait s'explique peut-être partout de la même manière : par la fusion d'une tradition locale sur une caverne berceau de l'humanité avec une légende du déluge.

Il est possible que les Horites aient justifié par ce détail le nom de leur peuple, qui peut être interprété (et a été très souvent interprété) : les troglodytes (1). On sait que la plupart des « primitifs », dans leur cosmogonie, identifient à peu près purement et simplement l'humanité avec leur propre peuple, les autres nations ne comptant, pour ainsi dire, pas pour eux.

Lorsque le pays fut envahi par des tribus appartenant au flot que nous appelons hébreu (Moabites, Ammonites), il est probable (bien que nous n'ayons sur ce point que des témoignages israélites), que les nouveau-venus, adoptant Lot et les récits dont il était le héros, se proclamèrent « fils de Lot », de même que les Israélites se reconnurent descendants de Noé, le réchappé du déluge selon une version qui doit être d'origine cananéenne ; car Noé est aussi l'inventeur du vin, lequel n'est pas un produit du désert.

Sont-ce les Moabites ou Ammonites qui ont imaginé et ajouté à la tradition ancienne l'intervention et le rôle des deux filles de Lot, dans le but de justifier leurs noms de Moab et d'Ammon, et de proclamer en même temps la noblesse sans tache de leur race, dont le sang était pur de tout mélange avec celui d'un peuple étranger ? Peut-être.

Cependant il se pourrait aussi que ce trait ait été déjà un élément de la tradition horite, qui aurait été seulement adapté après coup à l'étymologie des noms de Moab et d'Ammon.

L'union d'un père avec sa fille se rencontre dans d'autres traditions ; et ce trait peut avoir des significations diverses, tout à fait étrangères à la justification d'une étymologie ethnique.

Ainsi, chez les Babyloniens la déesse Ninella, épouse d'Enki

(1) Le nom signifie peut-être en réalité « les nobles » ; cf. Procksch, *Genesis*, p. 210 ; voy. cependant p. 509.

Digitized by Google

(Ea), était en même temps sa fille (1). D'après le mythe orphique Iacchos (Bacchus) était né d'une union de ce genre (2). Le parallèle le plus frappant est celui du mythe d'Adonis, qui est d'autant plus intéressant que les Grecs empruntèrent le culte de ce dieu aux Phéniciens, c'est-à-dire à des Cananéens. Suivant certaines versions de ce mythe (3), Myrrha ou Smyrna, ayant été déclarée par sa mère plus belle qu'Aphrodite, la déesse offensée inspira à la jeune fille un amour passionné pour son père Théias ou Cinyras, roi des Assyriens (Syriens). Elle réussit à s'unir à lui pendant douze nuits au moyen de diverses ruses et, en particulier, en l'enivrant. Le roi, ayant enfin appris la chose, voulut tuer sa fille ; mais Aphrodite, prise de pitié, la sauva en la métamorphosant en myrrhe. Du commerce de Myrrha avec son père naquit le dieu Adonis.

Ces récits sur les amours illicites ou la naissance irrégulière des dieux n'avaient naturellement pas le dessein de jeter sur eux aucune défaveur ; ils n'avaient, à vrai dire, aucune portée morale ou immorale ; ils pouvaient provenir, par exemple, de la simple combinaison de généalogies divergentes.

Qui sait si, dans la légende horite, Lot, divinisé comme le héros babylonien du déluge, ne devenait pas le père d'un autre dieu ? Il n'y aurait rien de surprenant à ce que la généalogie des anciens habitants de la Palestine s'ouvrît, comme celle de tant d'autres peuples, par quelques générations divines.

On pourrait faire une autre hypothèse et supposer que, dans la tradition horite, Lot, le premier homme sorti de la caverne où la Terre l'avait enfanté, donnait à son tour naissance à une femme par quelqu'un des procédés familiers aux cosmogonies primitives, — soit qu'elle sortît, par exemple, de son cerveau, comme Minerve, fille de Jupiter, soit qu'elle fût formée d'une de ses côtes comme Eve ; — et que cette fille de Lot, en s'unissant à son père, procréait l'humanité.

(1) Stephen Langdon, *Sum. Epic of Paradise*, p. 71, note 6.

(2) Pauly-Wissowa, *s. v.* Adonis.

(3) Ovide, *Métam.* X. 298-502 ; Hyg., *Fab.* 58 ; Apollodore, III, 14, 4 (d'après Panyassis).

Digitized by Google

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'étude de ce petit épisode de la Genèse nous paraît présenter un double intérêt. Elle ajoute un élément à la liste fort longue des traditions d'origine cananéenne que les Israélites ont adoptées en s'installant dans le pays, quitte à les transformer et à les pénétrer d'un esprit nouveau.

D'autre part elle nous fournit un exemple typique de l'évolution graduelle des idées morales en Israël. L'histoire des filles de Lot a d'abord été racontée (et sans doute chez les Israélites eux-mêmes) à la gloire des aïeules de Moab et d'Ammon. Dans le récit actuel de la Genèse, il y a tout au plus une nuance de blâme formellement indiquée : dans le fait que les jeunes filles se croient obligées d'enivrer leur père ; sobre, il aurait donc refusé de se prêter à leurs projets. La réprobation est beaucoup plus énergiquement exprimée dans la forme du mythe d'Adonis que nous rappelions tout à l'heure : le père poursuit sa fille l'épée à la main pour la tuer.

En Israël cette réprobation se manifesta avec une intensité croissante dans la suite des siècles. Nous avons rappelé la loi du Deutéronome excluant les descendants de Moab et d'Ammon jusqu'à la dixième génération et au-delà. Le livre des Jubilés (1er siècle av. J.-C.) raconte (16, 9) que, à la suite de ce crime sans précédent, Dieu décida et fit inscrire sur les tables célestes que ces deux peuples seraient traités comme Sodome et exterminés jusqu'au dernier homme.

Cette évolution n'est pas sans intérêt pour l'histoire de la morale antique.

Ad. Lods.

Digitized by Google

L'ÉPISODE DE BAUBÔ DANS LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS [1]

Une des scènes des mystères d'Éleusis dont les Pères de l'Église les premiers ont, selon P. Foucart lui-même (2), tiré le plus grand parti pour leur polémique intéressée contre le paganisme, est l'épisode dit de Iambé-Baubô.

On peut convenir de ce que, même à l'époque moderne, la discussion n'a pas désarmé sur ce point. Pour des raisons que j'examinerai ici, et dont je dois dire dès maintenant qu'elles ne m'ont pas convaincu, P. Foucart avait cru pouvoir exclure de la τελετή d'automne tout ce qui — mythe ou rite — se rapportait à une si scabreuse aventure (3) ; et cette aventure, il l'écartait elle-même, avec quelque dédain, de son étude. Mais répondant à l'excellent article général que M. A. Loisy, dès 1913, avait consacré de son côté aux mystères d'Éleusis (4), le Père M. J. Lagrange (5) a réintégré — non sans un peu de satisfaction sans doute, — dans le rituel même des initiations, l'inconvenante intervention de celle qui, paraît-il, dérida Déméter affligée par l'exhibition la plus inattendue. Comme il fallait prévoir, le savant directeur honoraire de l'École archéologique de Jérusalem juge plus que sévèrement

(1) Une partie de cette étude a été communiquée, lors du *Congrès d'histoire du Christianisme*, le 21 avril 1927.

(2) *Les Mystères d'Éleusis*, 1914, p. 466.

(3) *L. l.*

(4) *Rev. d'hist. et de littérature religieuse*, 1913, p. 193-225. Cf. *Les mystères païens et le mystère chrétien.*

(5) *Revue biblique*, XVI, 1919, p. 157-217.

Digitized by Google

la tradition et la scène ; grâce à quoi, il a pu conclure, — et en raison, aussi, de toute une discussion subtilement conduite, — contre la spiritualité essentielle des pratiques d'Éleusis (1).

Le problème, — quoique spécial, et d'une nature telle qu'il eût été plus agréable de le traiter... en latin, — m'a paru avoir assez d'importance pour que j'aie osé intervenir à mon tour dans une controverse redevenue actuelle. N'était-il pas tentant d'essayer de mieux connaître les réalités païennes de l'épisode de Baubô, non pour juger équitablement toute la valeur morale d'une religion officielle du paganisme, — ce qui eût été trop ambitieux, — au moins pour discerner ce qu'un helléniste doit légitimement retenir des arguments de polémiques si vives, anciennes ou récentes. Il m'a semblé, d'ailleurs, sur quelques points, pouvoir apporter diverses précisions nouvelles au débat, par l'examen et la comparaison, notamment, des représentations figurées et des textes.

Une question préjudicielle se posera naturellement ici : l'épisode de Baubô fit-il partie, vraiment, des mystères ? C'est là ce qu'après P. Foucart, il faut bien, d'emblée, décider. Or, toute cette recherche expliquera pourquoi je n'ai pas eu, pour ma part, à conclure négativement. L'analyse du mythe même, et d'autre part, l'étude du rite qu'il suppose — (la légende, postérieure, ayant visé là comme ailleurs à expliquer des pratiques dont le sens s'effaçait) — m'ont pareillement conduit à penser que, dans la première nuit de l'initiation d'automne, les mystes à qui l'on représentait le Rapt de Coré, le Deuil et la Course errante de Déméter, pratiquaient, au vrai, certaines opérations, et recevaient certains enseignements, *où Iambé-Baubô intervenait*.

P. Foucart ne me paraît pas avoir correctement exclu du vieux fonds du culte l'aventure contée par les « Orphiques » et les Pères de l'Église, avec les pratiques cultuelles dont elle avait été l'explication aitiologique. Je pense donner ci-après la preuve de ce que je viens d'avancer.

(1) P. 206-207, *l. l.*

Digitized by Google

Dans l'*Hymne* dit « homérique », il est vrai (1), ou ailleurs (2), le rôle de la servante Iambé paraît très secondaire : elle aurait déridé la déesse par ses plaisanteries (sur lesquelles l'aède anonyme n'insiste guère), la décidant ainsi à boire le *kykéôn*. Suivi sur ce point par le P. Lagrange, M. S. Reinach (3) avait, je crois, très bien marqué déjà qu'il ne fallait guère s'étonner de tant de réserve. L'atténuation, volontaire, est due à « l'esprit de discrétion et d'euphémisme qui caractérise toute cette littérature déjà courtoise et savante ». S'il ne fallait peut-être pas écrire tout de suite, en polémiste : « Les plaisanteries de Iambé sont certainement de nature obscène » (4), on reste du moins fondé, d'après l'*Hymne* même, déjà, à supposer que l'épisode étudié n'a pas dû être absolument « introduit par l'orphisme », comme P. Foucart essayait de le démontrer (5). Ce n'est pas là le seul cas où l'on a peut-être, précisément,... abusé de l'explication par l'orphisme, doctrine bien souvent si difficile à saisir, et surtout avant l'époque hellénistique (6). Or, nous trouverons bientôt les meilleures raisons, — historiques et épigraphiques, notamment, — de ne pas douter que Iambé–Baubô ont existé, *à peu près de tout temps*, non pas même en marge du culte éleusinien, mais pourrait-on dire, au centre précis des mystères officiels. Clément d'Alexandrie (7), qui avait été païen, Arnobe aussi, autre converti (8), ont cité l'épisode, l'ont utilisé. Peut-on croire qu'ils auraient été... mal informés, voire « suspects de partialité » ? Tout cela eût été fort dangereux pour le succès de leur apostolat, et l'on ne doit guère douter, en prin-

(1) *Hymne à Déméter*, v. 202-205. *L'Hist. de la littér. grecque* [3] de A. et M. Croiset, 1914, le date (t. II, p. 177) « de la fin du VIIe s., peut-être » ; Allen et Sikes, *The homeric Hymns*, 1904, proposent le commencement du VIe siècle ; il faut préférer l'indication donnée par P. Foucart, *Les myst. d'Éleusis*, 1914, p. 260 : « avant la seconde moitié du VIe s. ».

(2) Apollodore, I, 5, 1-3.

(3) *Cultes, mythes et religions*, IV, p. 109 sqq. (Le rire rituel).

(4) M. J. Lagrange, *l. l.*, p. 162.

(5) *Les myst. d'Eleusis*, p. 466.

(6) A. Boulanger, *Orphisme et christianisme*, 1925, p. 15, et passim.

(7) *Protreptica*, II, 77 sqq.

(8) *Adversus gentes*, V, p. 275 ; cf. *Adversus haer.*, III, 11.

Digitized by Google

cipe, qu'ils avaient, au préalable, — avant le combat, — vérifié leurs armes, je veux dire : leurs arguments.

Ce que les auteurs païens et les documents épigraphiques nous ont transmis au sujet de Iambé-Baubô, la façon dont, par ailleurs, nous pourrons ici reconstituer, je crois, le rite symbolisé par l'étrange personnage, et, je le montrerai, *par son inséparable acolyte masculin*, tout cela doit aujourd'hui, à mon avis, lever sur la question controversée, tous les doutes.

Allons, s'il se peut, du connu à l'inconnu.

I. *Iambé et Iambos, Baubô et Baubôn.* — L'*Hymne « à Déméter »* ne cite que Iambé, comparse ancillaire que quelques érudits ont voulu rattacher à la Thrace, ainsi, d'ailleurs, que d'autres figurants plus essentiels de la légende éleusinienne (1).

Il n'est guère douteux que le nom doive être rapproché de *Iambos*. Dans la 3e éd. de leur *Histoire de la Littérature grecque* (2), A. et M. Croiset ont bien admis ce rapport, et en faisant dériver la poésie iambique, par Iambé — (dont nous n'avons aucune raison, du moins, de croire avec eux qu'elle ait été une « jeune fille », p. 176) — du culte archaïque de Déméter Eleusinia, ils ont admis explicitement l'existence, parallèle, d'un *Iambos*, dont le nom, préhellénique — devenu celui d'un genre littéraire, — serait comparable à ceux de Linos (3), d'Hymenaios, de Dithyrambos peut-être (4), ou du Nyctérinos récemment connu

(1) A. B. Cook, *Zeus*, 1925, II, p. 821. Cf. Eumolpos, Brimo, à qui l'on prête aussi cette origine ; j'ai montré ailleurs (*Rev. archéol.*, 1927, I, p. 349-360) que très souvent les légendes « hyperboréennes » (dont celles de la Thrace) ont été des doublets plus tardifs de légendes crétoises ; ce qui peut s'expliquer. O. Kern ne fait-il pas venir lui-même Déméter... de Thessalie, mais en passant par la Crète (*Die Religion d. Griechen*, 1926, p. 144. 216) ? c'est l'ordre inverse qui eût été... historique.

(2) T. II, 1914, p. 174-177.

(3) On connaît, sur ce personnage, la curieuse théorie de M. R. Eisler *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken*, 1925 : il représenterait la « passion » du lin, comme Dionysos celle de la grappe.

(4) J. E. Harrison, *Prolegom.*, p. 436 : epithète de Dionysos, cf. p. ex. au début du péan de Philodamos de Scarphée ; en dernier lieu, W. Vollgraff, *BCH*, XLVIII, 1924, p. 102 sqq. La théorie de W. M. Calder, *The classic. Review*, nov. 1927, p. 161-163, m'a paru peu convaincante (Dithrera-Dithyra ?)

Digitized by Google

par une de nos découvertes thasiennes (1). O. Kern, de son côté, tout récemment encore (2), a indiqué qu'il croyait Iambé dérivée de Iambos, processus tout inverse. Retenons enfin que L. Radermacher avait suggéré, le premier à ma connaissance, l'existence d'un « couple de *daimones* », Iambos et Iambé, auxquels aurait correspondu, ensuite, le couple Baubôn et Baubô (3).

Je ne saurais décider ici si la poésie iambique émane toute d'Éleusis, ou déjà de Phrygie, et si les arguments donnés en faveur d'Éleusis — sur Tellis et Archiloque, sur l'ancienneté du culte de Déméter à Paros et Thasos, etc. — sont fondés (4). En tout cas, il me paraît fort notable qu'on a pu relever comme exact le rapport métrique de la tripodie trochaïque, dite : vers *ithyphallique*, — liée de si près au culte dionysiaque ! — avec le γένος ἰαμβικόν (5). Dans ces conditions, je serais porté à m'étonner qu'on n'eût pas donné jusqu'à présent plus d'attention à certaine légende, rapportée à la fois par Clément d'Alexandrie (6) et Arnobe (7) ; elle a fort excité, pourtant, l'indignation des anciens (et modernes !) adversaires du paganisme : à juste titre d'ailleurs (8). Il s'agit des scandaleux rapports, attestés, de Dionysos avec certain Pros(h)ymnos : assez malpropre aventure, mêlée de fort près à l'histoire des mystères attiques ; car le dieu — dont je ne doute guère avec P. Foucart ou d'autres érudits, qu'il ait un jour surveillé et cautionné au moins l'époptie, second degré de l'initiation — cherchait avec embarras, paraît-il, la route de l'Hadès, quand il connut Pros(h)ymnos ; leurs relations, très inavouables, dataient de cette circonstance, où un mortel impudent avait renseigné le dieu : « οὐκ ἀμισθί », dit le texte (9), qui précise. Or, nous

(1) BCH. L, 1926, p. 235 sqq.
(2) *Die Religion d. Griechen*, 1926, p. 153, 163.
(3) *Sitzungsberichte Wien. Akad.* 1918, 187e B., 3, Abhandl., p. 78 sqq.
(4) A. et M. Croiset, *l. l.*, p. 176.
(5) A. et M. Croiset, *l. l.*, p. 176-177 (d'après Flach, p. 220).
(6) *Protrept.*, II, 34.
(7) *Adv. Gentes*, V, 28.
(8) Cf. P. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, p. 74 ; F. M. Lagrange, *l. l.*, p. 181.
(9) *Protrept. l. l.* L'idée que les révélations sur l'outre-tombe, et sur tous

Digitized by Google

apprenons que l'histoire de Pros(h)ymnos était divulguée comme ἱερὸς λόγος aux mystères d'Halimous en Attique, cité qui possédait aussi un vieux culte de Déméter Thesmophoros et de Coré (1); et, bien mieux, aux « petits » mystères d'Agra, aussi, où il est établi, notamment par le célèbre *pinax* de Ninnion, que Dionysos participait (2) ! Nous sommes donc là tout à fait dans le cycle dionysiaco-éleusinien. Notons maintenant d'utiles informations : Pros(h)ymnos a dû s'appeler parfois Πολύμνος, héros dont le rapport avec la Muse lyrique Pol(h)ymnia est exactement le même que celui de Iambos avec Iambé (3). Or, un curieux texte, trop peu remarqué, du *Banquet* de Platon montre qu'aux ve et ive s., encore, cette Pol(h)ymnia représentait précisément pour les Athéniens certaines turpitudes de l'amour charnel : celui de l'Aphrodite Pandémos, hostile à Ourania, la Muse céleste (Συμπόσιον, 187, d-e ; cf. aussi 180 d-e). Iambos, de son côté, paraît ainsi le symbole même de l'Hymne ; donc, il s'apparentait aussi aux personnifications de genres littéraires, dont j'ai parlé ci-dessus.

Voici qui est plus important encore : Clément d'Alexandrie a raconté que Pros(h)ymnos, après son décès, fut... « remplacé » par un *phallos en bois de figuier* : l'arbre de Phytalos, dans la Hiéra Syké, don de Déô, et qui avait son rôle aux mystères ! Dionysos lui-même avait façonné l'emblème pour se consoler vilainement (4). Un tel instrument se serait appelé au temps des

mystères en général, peuvent et doivent s'obtenir au prix de rapports sexuels, est très fréquente ; cf., par ailleurs, pour Isis et Chnoum, un vieux mythe égyptien, dans un traité d'alchimie syncrétiste ; Reitzenstein, *Poimandres*, p. 139-142 / 230, 309-310.

(1) Pausanias, I, 31, 1.

(2) A. Loisy, *l. l.*, p. 196, n. 4 ; J. E. Harrison, *Prolegom.*, p. 556 sqq. ; P. Foucart, *Les myst. d'Éleusis*, p. 297 sqq. ; E. Pottier, *Eleusinia*, *Dict. ant.*, à propos de la fig. 2630.

(3) Roscher, *Lexicon*, *s. v. Proshymnos*. Les mots Pros(h)ymnos, Pros(h)ymnia, sont préhelléniques ; cf. l'Artémis Hymnia de Mégare, d'Éphèse, de Sparte ; à Argos, le site primitif de l'Héræon s'appelait Pros(h)ymna, du nom d'une *nourrice* d'Héra, fille du fleuve Astérion (Pausanias, II, 17, 3).

(4) *Protrept.* II, 34 : Ἀφοσιούμενος τῷ ἐραστῇ ὁ Διόνυσος ἐπὶ τὸ μνημεῖον ὁρμᾷ καὶ πασχητιᾷ · κλάδον οὖν συκῆς, ὡς ἔτυχεν, ἐκτεμὼν ἀνδρείου μορίου, σκευάζεται τρόπον, ἐφέζεταί τε τῷ κλάδῳ.

Digitized by Google

Mimiambes d'Hérondas : βαυβῶν. On ne peut guère douter en effet de l'équivalence suggérée par le texte de Clément d'Alexandrie ; et le Père Lagrange a lui-même noté qu'un passage de Lucien (1), à propos de *phalloi* votifs dressés à Hiérapolis, nous signalait l'usage de consacrer pour Dionysos même, de tels symboles, ajoutant : ἐν τοῖσι φαλλοῖσι καὶ ἄνδρας ξυλίνους κατίζουσιν, — c'est la posture signalée pour Dionysos, par les *Protreptica !* —, ὅτευ μὲν εἵνεκα ἐγὼ οὐκ ἐρέω. Il s'agissait donc là de l'enseignement *d'un mystère*, que mieux informés, nous pouvons juger comparable à ceux d'Halimous, ou d'Agra. Sans doute ne fallait-il pas écrire, dès lors, avec une trop complète assurance (2), qu'à Agra, « on représentait une descente de Dionysos aux Enfers, avec accompagnement de rites phalliques ». Nous pouvons du moins déjà pressentir, — en résumant nos gains —, l'existence très ancienne d'un couple Iambé et Iambos (= Pol(h)ymnia et Pol(h)ymnos, ou Pros(h)ymnia et Pros(h)ymnos), personnages associés de longue date en Attique à Déméter et à Dionysos, les deux protagonistes des vieux mystères locaux. Et l'un des deux représentants du couple, le *daimôn* masculin, était la personnification même du *phallos*.

Quand et par qui ont été intronisés à leur place Baubôn et Baubô, entités équivalentes ? Et pourquoi ces noms nouveaux ? Tandis que Iambos et Iambé évoquaient surtout le culte dionysiaque, et je l'ai expliqué, ses rites phalliques, il nous faut cette fois — sans quitter, à vrai dire, les fâcheuses réalités sexuelles, si poliment atténuées dans l'*Hymne !* — songer à une explication nouvelle. Schultz (3) a rapproché Baubô de βαυβῶν, ce qui n'est guère croyable. Mais une glose d'Hésychius, qui apparente

(1) *De dea Syria*, 28. Lucien, à vrai dire, nomme là certain Corybos (cf. Κορύβαντες, les Corybantes bachiques) comme l'homme qui aurait inspiré la dégoûtante passion de Dionysos.

(2) F. M. Lagrange, *l. l.*, p. 181.

(3) Roscher, *Lexicon*, *s. v. Baubô*. [Je regrette de n'avoir pas connu à temps l'essai d'explication de M. R. Eisler, *Philologus*, LXVIII, V, 1908, p. 136, n. 71.]

Digitized by Google

βαυβώ et κοιλία (1) nous suggère une étymologie bien plus certaine, la seule acceptable ; ne savons-nous pas d'ailleurs que le nom de Iacchos même, — celui-ci présenté parfois comme l'« enfant » de Déméter, et que nous retrouverons, en quelle liaison ! avec Baubô — a pu avoir l'acception du mot χοῖρος (pudendum muliebre) (2). Il y a donc eu une série de dénominations pareillement équivoques, *ou secrètes*, dans le culte d'Eleusis, toutes couvrant la symbolisation, — « anthropomorphique » si je puis dire, — du sexe féminin. Précisément un texte de Théodoret (3) signalait crûment la valeur mystique de l'emploi du κτείς dans les cérémonies de l'initiation, marquant ici intentionnellement un parallèle, instructif, avec les exhibitions du phallos dionysiaque : « Καὶ γὰρ αἱ τελεταὶ καὶ τὰ ὄργια τὰ τούτων εἶχεν αἰνίγματα, τὸν κτένα μὲν ἡ Ἐλευσίς, ἡ φαλλαγωγία δὲ τὸν φαλλόν. » Reconnaissons en Baubô, par conséquent, et dès maintenant, une forme des.... « énigmes » d'Éleusis. Les anciens n'avaient pas manqué de lui constituer une personnalité complexe ; le même Hésychius, qui nous éclaire sur l'origine si réaliste du nom, fait de Baubô une nourrice de Déméter ; et il y a eu une Hécate-Baubô, dont l'existence nous est révélée par un hymne dit « orphique » (4).

Iambé ayant dû procéder onomastiquement, si je puis dire, de Iambos, son parèdre, je crois qu'on a, inversement, créé, d'après Baubô, ... Baubôn, démon masculin subsidiaire, qui remplaça Iambos (= Pros(h)ymnos, Pol(h)ymnos), débaptisé, après une

(1) S. v. Βαυμῶ : lire Βαυβώ ; cf. S. Reinach, *Le rire rituel*, dans *Cultes, mythes et religions*, t. IV, p. 109 sqq.

(2) Diels, *Arcana cerealia*, *Miscellanea Salinas*, 1907 : suivi par S. Reinach, *Rev. archéol.*, 1917, II, p. 166-167. On a relevé qu'en Sicile, pays où les cultes de Coré et de Déméter étaient si florissants, le porc était parfois appelé, paraît-il, ... Ἴακχος (Dionys., *apud* Athénée, III, 98 d.). Les objections du P. Lagrange contre ces rapprochements ne sont pas fondées.

(3) *Graec. affect. cur.*, 7, 11, p. 183 ; cf. Körte, *Arch. f. Rel.-wiss.*, 1915, p. 129.

(4) A Hécate ; Miller, *Mél. litt. gr.* ; *hymn. orph.*, I. v. 2, p. 442. Pour Pros(h)ymna, *nourrice* d'Héra à Argos, cf. ci-dessus, p. 225, n. 3.

Digitized by Google

certaine date (ci-après). Les commères d'Hérondas (1) s'entretiennent à mots découverts, on le sait, du « κόκκινος βαυβών », qu'un habile cordonnier a fabriqué et cousu pour l'une d'elles : *ersatz* dont ces citadines, aux temps hellénistiques, usaient de façon fort inconvenante. Nous connaissons de tels instruments par des amulettes, nettement révélatrices. Leur forme était encore celle du *phallos* en bois de figuier, taillé par Dionysos, disait-on, sur le tombeau même de Pros(h)ymnos. Cette fois, c'est donc de l'organe féminin correspondant qu'on avait dérivé le nom du symbole mâle, par un procédé qui répétait à l'inverse les précédentes personnifications.

Le couple Baubô-Baubòn, hypostases plus ou moins rajeunies, doit avoir été formé, à mon avis, avant le IVe siècle. Aristophane connaissait déjà l'objet de remplacement dont parlent si audacieusement les libertines d'Hérondas. D'autre part, c'est avant la fin du IVe siècle qu'on trouve mention dans les textes littéraires de Baubò et de son « époux ». Il n'avait paru alors que trop naturel, aux Grecs, de... marier les deux personnages. A vrai dire, on ne rencontrerait pas, à ma connaissance, le conjoint de Baubô, — cette héritière du rôle de Iambé à Éleusis, — sous le nom même que nous donnent les *Mimiambes*. De même qu'il y a eu plusieurs « équivalents » à Iambos, il est appelé *Dysaulès* : effet, dirons-nous là encore, de « discrétion » sacrée, et véritable euphémisme, après le sort trop connu que les fêtes dionysiaques, la comédie, avaient fait immédiatement à l'objet que fabriquèrent plus ou moins clandestinement les cordonniers complaisants. N'y a-t-il pas eu d'ailleurs, à côté de Iambé la Servante, une « Muse » Pol(h)ymnia, dont les aventures pouvaient être scabreuses, le nom restant, cette fois, moins directement évocateur ?

P. Foucart a relevé justement que divers auteurs de la fin du IVe siècle affirmèrent déjà le rôle de Dysaulès et de Baubô dans la légende essentielle d'Éleusis ; tous deux auraient accueilli dans leur commune demeure, et comme leur hôte, Déméter errante.

(1) *Philiazousai*, VI, 19.

Digitized by Google

Là, Baubô, en prévoyante maîtresse de maison, aurait « distrait » la déesse, toujours à la manière de Iambé, mais d'une façon que certain texte nous aidera bientôt à préciser. Selon Harpocration (1), Asclépiadès de Tragilos, dans la 4e partie de ses Τραγῳδούμενα (2), avait dû écrire une sorte de biographie de ces accueillants Éleusiniens, qui passaient pour autochthones, bien entendu — Dysaulès au moins, — et à qui l'on attribuait deux filles nées d'une heureuse union : Protonoé ou Protogoné, et Nisa ou Misa (3). Une tradition — dite « orphique », naturellement ! — faisait par ailleurs de Dysaulès le père d'Eubouleus et de Triptolémos, héros bien connus des généalogies locales (4). Ce n'était pas là, d'ailleurs, doctrine partout admise, et l'*Hymne à Déméter* déjà, qui laisse recevoir Déméter à Éleusis par Céléos, le roi du pays, et par Métaneiré sa femme, nous présentait un tout autre classement des γένη (5). C'est que, comme l'observe P. Foucart (6), « ces controverses mythologiques avaient pour les Athéniens un intérêt présent et positif : elles servaient à étayer les prétentions des diverses familles sacrées d'Éleusis à la possession de tel ou tel privilège sacerdotal ». De là l'intervention tutélaire, et si prestigieuse,... d'Orphée, comme garant de Dysaulès et de sa paternité ; aussi bien, un autre auteur de la seconde moitié du IVe siècle, Dinarque, — ou l'anonyme qui a composé le plaidoyer de la prêtresse de Déméter (7) dans un conflit d'attributions avec le hiérophante (8), — a défendu aussi les privilèges de Dysaulès et de Baubô, contre les Eumolpides, qui, bien entendu, s'en tenaient à Céléos et à la

(1) *S. v.* Δυσαύλης.

(2) *FHG*, III. p. 302, frg. 6 (éd. Müller).

(3) Pour Πρωτόγονη, cf. A. Dietrich, *Philol.*, LII. 1893. 2, n. 6= *Kl. Schriften*, 1911, p. 126, n. 3 ; L. Bloch, *Philol.*, LII. 1893, p. 577.

(4) *Sic*. C. Müller, FHG, III. p. 302 (cf. II. 339).

(5) Cf. Pausanias, I, 14, 2. Pausanias relate là les autres traditions contradictoires, en indiquant aussi qu'il ne croirait guère à l'origine vraiment « orphique » de celle qui favorisait le plus Dysaulès.

(6) *Les myst. d'Éleusis*, p. 467.

(7) De la famille des Philleidai (P. Foucart, *l. l.*, p. 216 ; cf. p. 162) Le hiérophante était un Eumolpide.

(8) *Orat. attici*, éd. Didot, II, p. 463.

Digitized by Google

version de l'*Hymne* (1). Nous verrions ainsi, précisément, une doctrine pseudo-orphique entrer dès le IVe siècle en rivalité avec celle que l'on veut nommer, non sans incertitude « homérique » (2). Il y a là un bon indice en faveur de la chronologie traditionnellement adoptée pour certains vers dits « orphiques (?) » dont j'aurai à parler bientôt, et qui caractérisent si exactement le rôle de l'épouse de Dysaulès à Éleusis, P. Foucart croit devoir noter que nulle part, à propos de Dysaulès même, il n'est fait allusion, dans les textes ou les « actes (?) », à « la singulière intervention de Baubô ». Mais n'était-ce pas là *le secret même* des mystères? « Ὅτευ μὲν εἵνεκα, ἐγὼ οὐκ ἐρέω », redira, beaucoup plus tard encore (3), le sceptique Lucien, dans un cas analogue, et que j'ai cité. Il suffit de penser aux procès successifs d'Eschyle, d'Alcibiade et d'Andocide, à d'autres encore, pour comprendre quelles bonnes raisons les auteurs du IVe siècle avaient d'être plus ou moins réservés sur maintes pratiques éleusiniennes.

On a naturellement cherché — travail plein d'incertitudes — à retrouver l'étymologie du nom de Dysaulès (4). L'énigmatique hôte de Déméter est devenu ainsi, pour les uns, l'homme du triste lieu de repos (δυσαυλία), le seigneur des séjours sombres :

« σμερδαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοὶ περ (5) ... ».

D'autres ont proposé une exégèse « agraire ». Δυσαύλης paraissant « der zweimal furchende », par allusion au double travail des champs ; et l'on rapprocherait le Trisaulès de Phéneos (6), voire Triptolémos (7), etc. Je me borne à rappeler que Pros(h)ymnos avait été déjà le héros le plus capable de renseigner Dionysos sur la route vers l'Hadès (8). Et je mentionnerai ici aussi un essai de

(1) Foucart, *l. l.*, p. 467.

(2) Désignations purement formelles. P. Foucart lui-même, plusieurs fois, a relevé le peu d'influence des idées « orphiques » à Éleusis.

(3) Ci-dessus, p. 226.

(4) Stoll, dans Roscher, *Lexic.*, *s. v. Dysaulès*.

(5) *Iliad.*, XX, 64 sqq.

(6) Pausanias, VIII, 15 1.

(7) O. Kern, *Die Religion d. Griechen*, p. 121, n. 4.

(8) A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 132, fait précisément aussi de Baubô une

Digitized by Google

fusion entre les prétentions rivales de Dysaulès, époux de Baubô, et de Céléos, roi d'Éleusis dans l'*Hymne*. Vers *Céleai*, à cinq stades de Phlionte, il y avait un *anactoron*, temple de Déméter — — assurément une filiale d'Éleusis, — où l'on disait que Dysaulès, *frère du roi Céléos*, aurait apporté les cultes salutaires. Près de la tombe de Dysaulès, à Céléai, se trouvait celle d'Aras, vieux génie agraire local, que les Phliasiens invoquaient d'abord avec ses enfants Aoris et Araithyrea, en regardant vers les sépultures, lorsqu'on se préparait à des libations *pour Déméter* (1).

Pour Baubô même, vénérable épouse « sans histoire », nous n'avons pas, tant s'en faut, de renseignements si... circonstanciés. Mais nous savons, par une inscription au moins, qu'elle était devenue fort en honneur, et qu'on l'associait même — à Paros, centre ancien de la religion de Déméter, — aux plus grands dieux d'Éleusis : Déméter Thesmophoros, Coré, Zeus Eubouleus (2). La date de ce texte n'est malheureusement guère instructive. Il est vrai que nous avons ici aussi, pour Baubô, le bénéfice d'autres documents, fort précieux : textes ou objets figurés, dont j'aurai à parler maintenant, et plus loin.

Clément d'Alexandrie dans un passage sur Baubô, — texte traduit et docilement paraphrasé par Arnobe, comme on l'a remarqué (3) —, a cité cinq vers « orphiques (?) » qui décrivent gravement ce que fit Baubô à Éleusis pour dérider Déméter. Les bouffonneries non spécifiées de la Iambé de l'*Hymne* sont ici expliquées sans nulle réticence. Nous apprenons ce qui arracha l'éclat de rire (?), ou tout au moins... le sourire de la déesse affligée ; ce qu'aperçut Déméter, quand son hôtesse se fut si fort impudemment troussée devant elle, violant, comme l'a écrit M. S.

puissance chthonienne ; d'autre part, un papyrus du Bristish Museum (Kenyon, *Greek Papyri*, B. M., 1893, p. 77 : daté du IVe siècle après J. C., mais de contenu plus ancien) appelle l'Hermès funéraire *Ortho Baubô*, notamment.

(1) O. Kern, *l. l.*, p. 221.

(2) *IG*, XII, 5, n° 227 (Ier s. av. J.-C.).

(3) Cf. notamment, P. Perdrizet, *Bronzes de la Coll. Fouquet*, p. 42-43.

Digitized by Google

Reinach, « un des plus vieux *tabous* de l'humanité » (1). Voici les vers (2) :

> Ὡς εἰποῦσα πέπλους ἀνέσυρατο, δεῖξε δὲ πάντα
> σώματος οὐδὲ πρέποντα τύπον · παῖς δ' ἦεν Ἴακχος
> (χειρί τέ μιν ῥίπτασκε) γελῶν, Βαυβοῦς ὑπὸ κόλποις ·
> ἡ δ' ἐπεὶ οὖν ἐνόησε θεά, μείδησ' ἐνὶ θυμῷ,
> δέξατο δ' αἰόλον ἄγγος, ἐν ᾧ κυκεὼν ἐνέκειτο (3).

Il est bien évident que nous avons là une légende aitiologique caractérisée, faite pour expliquer la communion rituelle avec le *kykéôn*, breuvage magique qu'absorbaient les futurs initiés tour à tour, en souvenir de Déméter réconfortée. Baubô s'était, croyait-on, « grimé le ventre », pour dérider l'Affligée. M. P. Perdrizet écrit : « Elle y avait dessiné la face de l'enfant Iacchos. Ainsi accommodée, elle avait exécuté la danse du ventre, devant Déméter : à chacune de ses contorsions, la figure peinte semblait rire ». (4) — « Obscénité », dit sévèrement P. Foucart (5) ; et le P. Lagrange note que l'expression : « danse du ventre », ne serait encore qu'un euphémisme (6). Nous verrons bientôt ce qu'il faut entendre de la singulière invention (?) de Baubô, et de la réalité de sa peinture, tatouage aussi indécent qu'inattendu ; qu'on n'oublie pas ici, du moins, ce que j'avais noté plus haut (p. 227, n. 2) d'après Diels encore, du sens possible du nom de Iacchos : « pudendum muliebre », à rapprocher de χοῖρος (7).

(1) Cf. *Cultes, mythes et religions*, IV, *l. l.*, (avec d'autres exemples, et une explication générale de ce dévoilement licencieux).

(2) Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, II, 77.

(3) Cf. un passage d'Empédocle, invoqué par Hésychius, *s. v.* Βαυβώ (Baubô) ; H. Diels, *Poet. philos. fragm.*, p. 166 ; *Arcana Cerealia*, *l. l.* ; P. Perdrizet, *Bronzes Fouquet*, *l. l.* (d'après H. Diels).

(4) *L. l.*

(5) *Les myst. d'Éleusis*, p. 469.

(6) *L. l.*

(7) Cf. la traduction libre d'Arnobe : « Nam puerilis ollis vultus erat » (*Adv. Gentes*, V, 25). Sur l'affaire judiciaire des propos de Diagoras l'impie, *outrageants pour Iacchos*, cf. Aristophane, *Ranae*, v. 320 ; Lenormant, *Dict. ant.*, *s. v. Eleusinia*.

Digitized by Google

Les vers révélateurs ont été réputés « orphiques ». Acceptons-le, bien que nous n'ayons aucun moyen d'en décider aujourd'hui. P. Foucart a écrit (1) à leur sujet : « Des critiques autorisés les attribuent au IVe siècle avant notre ère, mais ils me semblent plutôt de l'époque alexandrine ». La différence ne serait pas grande, puisque l'époque alexandrine commence déjà au IVe siècle. Encore ne paraît-elle pas bien justifiée ; nous avons su plus haut, par la controverse Céléos-Dysaulès, qu'au IVe siècle déjà, on mettait en avant des traditions pseudo-orphiques, pour accréditer Baubô et son époux à Éleusis. P. Foucart a surtout protesté contre la chronologie traditionnelle parce qu'il croyait que les types plastiques de Baubô (dont j'aurai à parler) avaient été trouvés particulièrement... en Égypte. Mais la plus instructive découverte — qui a permis la reconnaissance du vrai personnage — est celle du sanctuaire de Déméter à Priène (1899) ; j'y reviendrai (2). On n'est plus guère surpris de remarquer, en tout cas, que P. Foucart — fidèle à son hypothèse générale, aujourd'hui, hélas ! si périmée, sur l'origine « égyptienne » des mystères éleusiniens, — pensait aussi que les orphiques alexandrins auraient probablement emprunté Baubô à l'Égypte, parce que son épisode scabreux rappelait... le *tôthasmos* de Bubastis (3). Sur ce point, du moins, l'illustre épigraphiste s'était accordé avec Lenormant, qui soutenait déjà une théorie analogue dans son article *Baubô*, du *Dictionnaire des Antiquités*. Mais Bubastis n'expliquerait guère Dysaulès, et nous avons, grâce à Harpocration, des raisons bien décisives de croire qu'au IVe siècle déjà, le couple de Baubô *et de son associé mâle* était historiquement intronisé, à Éleusis et ailleurs ; je montrerai plus loin l'importance des terres-cuites

(1) *Les myst. d'Éleusis*, p. 466.

(2) Elle a beaucoup servi à l'interprétation ci-dessus adoptée des cinq vers dits « orphiques » ; cf. Th. Wiegand et H. Schrader, *Priene*, 1904, p. 163 sqq. ; Diels, *Arcana Cerealia*, dans *Miscellanea Salinas*, 1907, d'où S. Reinach, *Rev. archéol.*, 1907, II, p. 166-167.

(3) Hérodote, II, 60 (τωθάσμοὺς ; cf. P. Foucart, *Les myst. d'Éleusis*, p. 66-67.

Digitized by Google

trouvées à Priène, dans le *hiéron* de Déméter même (types du IVe s.).

II. *Baubô-Baubôn et la formule sacrée de la première initiation éleusinienne.* L'ordre des cérémonies célébrées à Éleusis pour les deux initiations n'est guère facile à établir, et j'entends bien qu'il peut subsister encore beaucoup d'incertitudes sur le programme des « nuits sacrées ». On admet toutefois assez généralement que — pour la *muésis* simple, premier degré des mystères, placé sous la garantie des deux déesses, — on voyait représenté principalement, dans le *Télestérion*, ce que l'*Hymne* à Déméter nous a fait connaître : le Rapt de Coré, la Lamentation de la Mère, (Πένθος). la Quête errante de l'Affligée (Πλάνη). Il y avait aussi, — à quel moment, on ne sait guère, mais plutôt vers la fin, je pense, de la cérémonie, à en juger par le contenu du texte en cause, — récitation par les fidèles d'une formule rituelle, qui préparait l'acception du sacrement, et qui est bien connue.

C'est cette formule que je voudrais toutefois analyser à nouveau ici, pour tenter de montrer comment elle comprend (et consacre), à mon avis, un rite *double* ; et que celui-ci a été lié *de fort près* à la légende précisément imaginée pour expliquer le rôle de Baubô-Baubôn (ou leurs substituts) à Éleusis. Si mon exégèse est acceptée, je crois qu'elle pourra faire mieux comprendre désormais l'historiette du visage « peint » sur le ventre de Baubô, et aussi la légende de Pros(h)ymnos, racontée aux mystères d'Halimous ou d'Agra : l'une et l'autre seraient essentiellement dérivées, je puis déjà l'annoncer, de l'emploi rituel d'ἱερά locaux, qui associaient des figurations anthropomorphiques à la reproduction matérielle des organes sexuels humains.

C'est encore, grâce à Clément d'Alexandrie, — voire à Arnobe, par conséquent ! (1) —, que nous savons le mieux ce que devaient réciter les mystes, dans la nuit du 21 Boédromion (première initiation, sous le signe exclusif de Coré-Déméter) :

(1) Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, p. 18 ; Arnobe, *Adv. Gentes*, V, 26.

Digitized by Google

« Κάστι τὸ σύνθημα (1) Ἐλευσινίων μυστηρίων · ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος (2) ἀπεθέμην εἰς κάλαθον, καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην (3) ».

Je m'accorde avec le P. Lagrange notamment (4), pour repousser comme tout à fait inutile la correction de Lobeck : ἐγγευσάμενος, « ayant goûté », adoptée pourtant par P. Foucart, et qui avait fait penser indûment qu'il y aurait eu dans la ciste des « gâteaux », pour une communion (?) sous les espèces d'une sorte de pain bénit (5). Il me paraît clair que les mystes déclaraient d'abord

(1) Sur ce mot, et σύμβολον, cf. P. Foucart, *Les myst. d'É.*, p. 376, n. 1.

(2) Texte des manuscrits.

(3) Clément d'Alexandrie dit : mystères *d'Éleusis* : je crois pour ma part, contre Pringsheim, *Arch. Beiträge*, 1905, p. 58, n. 1, et A. Körte, *Archiv f. Rel.-Wiss.* 1915, p. 129 ; *Intern. Monatsschrift*, 1920, p. 377 sqq., qu'il ne s'agit pas là de l'Éleusis alexandrine, et que l'importance donnée au *calathos* n'est pas dûe à la « contrefaçon » des grands mystères en Égypte, suite de la tentative hérésiarque de l'Eumolpide Timothéos, pris à la solde des Ptolémées ; cf. Callimaque, *Hymnes*, VI (Procession du *Calathos*) ; l'étude de ce texte reste à préciser sur bien des points. Le *calathos* peut très bien avoir été éleusinien, d'abord ; il figurait sur la tête des Caryatides des Propylées, et est distinct de la ciste (sur laquelle Déméter a été *assise*).

(4) *L. l.*, p. 206. *Contra*, P. Foucart, *l. l.*, p. 379.

(5) Peut-être aux Thesmophoria (Athénée, XIV, 647 ; G. W. Elderkin, *Kantharos*, 1926, p. 171-173), et en tout cas, aux *Halôa*, d'après une scholie de Lucien, *Dial. meretr.*, VII, 4 (E. Rohde, *Rhein. Mus.*, XXV, 1870, p. 548 sqq.), il y avait bien dégustation de gâteaux, semble-t-il, en forme d'*aidoia* (προσκεῖται δὲ ταῖς τραπέζαις καὶ ἐκ πλακοῦντος κατασκευασμένα ἀμφοτέρων γενῶν αἰδοῖα). Mais pourquoi ne pas penser à une pré-évocation des mystères, dans une fête que P. Foucart a bien montrée si ancienne, et tout à fait distincte de celles de l'initiation d'Éleusis : *l. l.*, p. 54-56, p. 62 sqq. ? P. Foucart, *l. l.*, p. 383, a eu raison, à mon sens, de reporter aux *mystères phrygiens* la formule qu'on a citée aussi comme « éleusinienne » ; cf. Psellos, Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνες ; *De operatione daemonorum*, J. F. Boissonade, 1838, p. 36 sqq. (39) ; et le scholiaste chrétien du *Gorgias* (*ad Platon. Gorg.*, 497 c) : « J'ai pris *à manger* dans le tympanon ; j'ai pris à boire dans la cymbale ; j'ai porté le κέρνος ; j'ai pénétré dans la chambre nuptiale, καὶ τὰ ἑξῆς. » Le tympanon et la cymbale sont essentiellement attributs de Cybèle. D'ailleurs Clément d'Alexandrie a cité la susdite formule, expressément, comme *symbolon* des mystères phrygiens (*Protrept.*, II, 76), et Firmicus Maternus ajoutait utilement le dernier membre de phrase, révélateur, correspondant au : καὶ τὰ ἑξῆς du scholiaste du

Digitized by Google

avoir imité le jeûne de Déméter — suite de sa douleur et de son ire pesante — puis avoir accepté, en réconfort, comme la déesse consolée, le breuvage du kykéôn, dont Iambé-Baubô précisément, avait assuré le bénéfice à la Mère, grâce à l'étrange moyen que l'on sait. On pourra discuter longtemps encore sur le caractère exact du jeûne sacré, sur la valeur mystique du *kykéôn*. Du moins, le sens, ici, n'est pas obscur. Mais que veut dire la suite de la formule ? Il me semble indispensable de traduire avec d'autres : « J'ai pris dans la ciste, et, *après usage*, j'ai remis dans le calathos ; puis, j'ai pris dans le calathos et remis dans la ciste. » N'avons-nous pas en effet, ici aussi, comme contrôle, le texte d'Arnobe (1), paraphrase assez fidèlement révélatrice ? « Jejunavi atque ebibi cyceonem : ex cista *sumpsi* et in calathum (r)emisi ; accepi rursus, in cistulam transmisi » (2).

Je ne connais pas d'explication claire des opérations signalées par la fin de ces textes. Lenormant avait pensé (3) que les dites phrases s'appliquaient... à la culture des Champs-Elysées ! Schœmann supposait que la ciste, représentation de la Terre, contenait de la semence de blé, dont on consommait une partie, en conservant l'autre ; il ajoutait d'ailleurs, non sans bonne grâce, « qu'on était libre de concevoir d'autres explications, avec aussi peu de chances de trouver la véritable » (4). Le Dr Jevons a cru à un sacrifice totémique et communiel (5). P. Foucart lui-même, qui se flattait de prendre comme point de départ « les paroles de la formule entendues dans leur sens littéral », n'a songé qu'aux gâteaux des *Haloa* et des *Thesmophoria*, à la suite de sa malheu-

Gorgias : « Je suis devenu le myste *d'Attis* » (*De error. profan. relig.*, 18). Les mystères anciens s'imitaient les uns les autres, se plagiaient à l'occasion ; de là l'analogie constatée de certaines formules (cf. P. Foucart, *l. l.*, p. 138).

(1) *Adv. Gentes*, v, 26.

(2) Il n'y a pas à s'étonner avec P. Foucart, *l. l.*, p. 376, de l'omission, ici, du participe (qui n'est pas ἐγγευσάμενος !) : *sumpsi* « contient » en fait ἐργασάμενος (texte à conserver).

(3) *Mém. Acad. Inscr.*, p. 425 (cité par P. Foucart, *l. l.*, p. 381).

(4) *Antiq. gr.*, t. II, trad. fse, p. 466.

(5) *Introd. to the study of relig.* (cf. Farnell, *Cults*, III, p. 193-197).

Digitized by Google

reuse acceptation de l'ἐγγευσάμενος de Lobek (1). Il déclarait d'ailleurs, selon sa belle netteté d'esprit ordinaire : « J'avoue ne pouvoir dire pour quelle raison ces objets passaient de la ciste dans le calathos, pour être remis dans la ciste ». Mais Dietrich (2), suivi à propos par le P. Lagrange (3), a mieux compris déjà que « l'objet mystérieux de la ciste » devait être un *pudendum*. Il a rappelé la « κίστη, ἐν ᾗ τὸ τοῦ Διονύσου αἰδοῖον ἀπέκειτο (4). Le P. Lagrange, de son côté, relevait ce qui, dans Arnobe, « *insinue que la formule a quelque chose d'inconvenant* » (5) ; il eût fallu dire plus exactement qu'Arnobe surtout faisait allusion *aux origines* assez malséantes des mystères. Pour M. A. Loisy (6), qui a été fort proche aussi de l'exégèse que je voudrais ici proposer, la corbeille contenait des *phalloi*, ou des serpents, suggérés en effet par un texte de St-Grégoire de Nazianze (7) ; mais je ne crois pas qu'on ait rendu compte de l'opération même des initiés : acte sur lequel il eût été plus agréable de passer ici rapidement, mais qu'il faut s'efforcer néanmoins de préciser quelque peu.

A mon avis, il n'y avait pas « un objet mystérieux », mais plutôt *deux* ; ces deux objets n'étaient pas tous les deux dans la ciste, ou tous les deux dans le *calathos* ; ils étaient d'abord séparés. L'opération magique définie par la formule des mystes consistait, littéralement, d'après le texte : 1°) *à les manipuler* (cf. ἐγγευσάμενος) *l'un après l'autre*, en faisant là, comme l'a bien vu M. A. Loisy, un acte fictif de véritable *communion*, qui, « simple figure du mariage sacré, ne laissait pas d'attester et d'effectuer l'union *spirituelle* de l'initié à la déesse du mystère ». Ajoutons : *et même*

(1) *L. l.*, p. 381.
(2) *Eine Mithrasliturgie*, p. 125.
(3) *L. l.*, p. 206.
(4) *Protrept.*, II, 19.
(5) P. 206. Voici le texte, en effet significatif : Eleusiniorum vestrorum *notae sunt origines turpes* : produnt et antiquarum elogia litterarum, ipsa denique symbola quae rogati, sacrorum in acceptionibus, respondetis : « Jejunavi, etc. » (*Adv. Gentes*, v, 26).
(6) *L. l.*, p. 211.
(7) *Orat.*, 39, 4.

Digitized by Google

au dieu ; car, je crois pouvoir l'établir, l'opération était *double* ; 2) *à les changer de place* (ἀπεθέμην εἰς κάλαθον, καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην). On connaît l'intérêt de ces déplacements d'objets magiques, en toute action de sorcellerie. A Éleusis même, la « manipulation » réglée par le rituel avait cette valeur spéciale que l'échange des ἱερά produisait comme l'équivalent d'une véritable « union sexuelle ». C'était, — ainsi que dans la nature, il faut bien le dire, — un échange *générateur*. Les Grecs, esprits directs, n'ont jamais conçu la génération, donc la *ré*-génération, sans union sexuelle. Après cela, il est à peine besoin d'achever l'explication. Κτείς et φαλλός, — d'un côté Baubô, je le montrerai, et de l'autre... βαυβών, — étaient certes les « objets mystérieux » ; lequel des deux était, à part, dans la ciste, et passait ensuite au calathos ? Les *Protreptica*, ci-dessus cités (p. 237, n. 4), désignent l'*aidoion* de Dionysos. Nous n'avons aucune raison d'en douter, malgré A. Körte.

On voit en quoi ma proposition vise à compléter celle de M. A. Loisy, tout en se ramenant au même principe. Encore est-ce ici le moment de retenir l'avertissement de Schœmann, et d'essayer de justifier en détail une tentative nouvelle, peut-être audacieuse, contre le secret des mystères.

Que signifiait l'acte ? A propos du geste dit « obscène » que les vers cités par Clément d'Alexandrie prêtent à Baubô, on a parlé de magie prophylactique (1), ou de magie sympathique pour obtenir la fécondité de la terre ; et l'on citait à cette occasion tel passage de Diodore de Sicile, qui montre Déméter remerciant *son amant* Jasion par le don du blé (2). Mais il y avait autre chose que des préoccupations agraires dans la manipulation imposée à tous les mystes (3).

(1) S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. IV, p. 116 ; cf. M. J. Lagrange, *l. l.*, p. 162.

(2) Diodore, V, 49 : « Καὶ Δήμητραν μὲν Ἰασίωνος ἐρασθεῖσαν τὸν καρπὸν τοῦ σίτου δωρήσασθαι » ; cf. ci-dessus, p. 224, n. 9, pour les unions sexuelles accompagnant des divulgations sacrées.

(3) Déjà dans la fête agraire des *Thesmophoria*, le scholiaste de Lucien répète deux fois que le but est double : εἰς σύνθημα τῆς γενέσεως τῶν καρπῶν

Digitized by Google

C'est ce qu'ont bien compris, après M. A. Loisy (1913), A. Körte (1) et O. Kern (2). Il s'agissait d'un véritable sacrement de communion.... humaine, et cette communion était double, je crois. En fin de compte — opération symbolisée par l'inconvenant retroussis de Baubô ! — l'apparition du κτείς représentant le sein fécond de la Terre-Mère, vieille divinité de l'Égée, était le principe d'une véritable *ré-génération* sacrée. Car, sous la forme de Baubô même, comme nous la montreront les terres-cuites de Priène, — Baubô « κοιλία animée », selon l'expression heureuse de M. P. Perdrizet, « schématisation païenne du culte de la maternité », — l'organe sexuel féminin était exalté dans les mystères de la Καρποφόρος et Κουροτρόφος. Point de « mannequin », comme on a dit (3) : point de prêtresse chargée, au naturel, d'un rôle scabreux (4). Les ἱερά passant secrètement, par la main des mystes, de la ciste au calathos, n'avaient pas de dimensions encombrantes. Peut-être les initiés approchaient-ils tour à tour de leur corps l'objet rituel essentiel qu'on leur permettait d'apercevoir et qu'on leur enjoignait de déplacer. En ce cas, ce rapide contact mystique, simple symbole, visait à faire d'eux, tour à tour, les enfants de la Mère divine, leur conférant, du coup, tous les privilèges de cette filiation. Et ne savons nous pas, précisément, par les tablettes dites orphiques (5), que les morts pourvus des privilèges éleusiniens (appelés Δημητρεῖοι en Attique) (6), devaient se pro-

καὶ τῶν ἀνθρώπων ; ce qui, — relève Foucart, *l. l.*, p. 66, — s'accorde avec ce que dit Théodoret sur les honneurs rendus à l'organe féminin, emblème naturel de toute génération (*Therap.*, III, 84 ; *Graec. affect. cur.*, 7, 11 = Rœder, p. 183 ; *Patrol. gr.*, LXXXIII, 889) ; cf. déjà Aristote, *Polit.*, VII, 1336, B. 17.

(1) *Archiv. f. Relig.-wiss.*, XV, 1915, p. 116 sqq. (*Zu d. eleusin. Mysterien*).

(2) *Ibid.*, XIX, 1916-1919, p. 433 sqq. (*Zur Sakrament d. eleusin. Mysterien*).

(3) P. Lagrange, *l. l.*, p. 198.

(4) P. Foucart, *l. l.*, p. 467-469.

(5) Tablette de Pétilia : Comparetti, *Laminette orfiche*, 1910 p. 32. « Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος » ; *IG. Sic. Ital.*, 638, v. 6.

(6) Plutarque, *De facie in orbe Lunae*, 28, 4.

Digitized by Google

clamer, dans l'Hadès, « fils de la Terre et du Ciel étoilé » ? N'y avait-il pas *reprise*, en somme, de ces effets, dans la seconde initiation, celle de l'époptie ? « Non semel quaedam sacra traduntur : servat Eleusis quod revisentibus ostendat », dit un texte de Sénèque (1). Or, après la hiérogamie de la seconde nuit, nous savons que le hiérophante annonçait la naissance de Brimos (2), enfant d'une Brimô plus mystérieuse encore que... notre Baubô de la *muésis* simple ; et la double invitation : « Ὗε, κύε », que nous connaissons à la fois par St-Hippolyte et le païen Proclus, ne se localise pas jusqu'ici à un moment plus qu'à l'autre des mystères (3). Elle aurait accompagné, selon moi, la « confirmation » de l'époptie. Je viens de citer une des lamelles orphiques. Certaine formule, d'un autre texte, celui-ci de Thourioi, éclaire pleinement à mon sens, et le rôle de Baubô, et la valeur symbolique, *éternelle*, donnée à l'acte qu'accomplissaient les futurs « élus », en maniant la « κοιλία animée ». Une des litanies à réciter à l'entrée du monde souterrain disait : « Δεσποί|νας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν, χθονί|ας βασιλείας » (4). A. B. Cook a déjà relevé (5) le parallèle évident avec le « Βαυβοῦς ὑπὸ κόλποις » des vers dits « orphiques » cités par Clément d'Alexandrie (ci-dessus, p. 232). Mais il ne l'expliquait pas ; et je pense que nous pourrions ici désormais le mieux comprendre. Ainsi, il y avait « ré-génération », *avec garantie* — la fameuse garantie éleusinienne tant recherchée ! — *pour l'au-delà*.

La formule « Ὗε, κύε » suggère... ce qu'était l'opération (certainement préliminaire), supposée faite avec le *phallos* (βαυβών). Quand, en termes voilés, l'hymne archaïque montrait la déesse « accueillie » par Céléos (6), quand des traditions, sûrement éleu-

(1) *Quaest. natur.*, VII, 31.

(2) Ἱερὸν ἔτεκε Πότνια κοῦρον, Βριμὼ Βριμόν ; St-Hippolyte, *Refut. omn. haer.*, 5, 8.

(3) P. Foucart, *l. l.*, p. 495-497.

(4) Comparetti, *l. l.*, p. 18 sqq. = *IG. Sic. Ital.*, 641, 1, v. 7.

(5) *Zeus*, II, 1925, p. 132, n. 2.

(6) Cf. l'« accueil » par Phytalos, et le phallos en bois *de figuier*, image de Proshymnos, ci-dessus, p. 225.

Digitized by Google

siniennes, — transportées un jour à Phlionte et *Céléai*, — apparentaient Dysaulès-Baubôn, comme *frère, à Céléos*, — personnage à qui il est bien difficile de douter que Déméter ne se soit, dans la légende, unie charnellement (1), (ainsi qu'avec Iasion, et Érysichthon aussi peut-être), — nous aurions pu deviner déjà l'explication à donner au « ὄν » si caractéristique. Je marquerai en effet que la révélation du *phallos* était faite la première, et cela est assez naturel. En tous cas, il n'est plus guère douteux que le *phallos* « animé », correspondant à la κοιλία de Baubô, évoquant donc les personnifications diverses, de Iambès (= Pol(h)ymnos, Pros(h)ymnos), de Baubôn-Dysaulès, a eu un grand rôle aux mystères, *et dès la première initiation*. On peut ainsi localiser le rite, beaucoup plus nettement qu'autrefois. Il appartenait au plus ancien fonds local ; ce qui n'est pas pour nous surprendre : Hérodote n'indiquait-il pas comme déjà... « pélasgique », la phallophorie (2)? Les Grecs classiques gardèrent un peu partout, tout en s'efforçant de l'épurer, ce vieux culte égéen, qui s'était enraciné chez eux, avec l'instinct même de la conservation de la race, et de la vie. Non pas : « fétichisme », comme on l'a dit, mais croyance profonde au rôle sacré de la nature, à la valeur éternelle du miracle de la génération !

(1) P. Foucart a voulu à tort écarter des mystères l'union avec Céléos, comme l'épisode choquant de Baubô : *l. l.*, p. 469-470. Un texte (qu'il a lui-même cité !) de Grégoire de Nazianze (*Orat.* 39, 4) dit pourtant formellement que ces spectacles étaient offerts aux initiés ; par ailleurs, il y a là-dessus accord des « Orphiques (?) », dont un hymne (41, v. 5-9) nommait Eubouleus comme l'enfant né de l'union de Déméter avec un simple mortel. Donc, le P. Lagrange a eu raison sur ce point aussi, *l. l.*, p. 196, p. 201 sqq. Mais je crois expliquer mieux ici sous quelle forme, et avec quel sens symbolique très atténué, on « représentait » à Éleusis un épisode en lui-même si scabreux.

(2) O. Kern, *Die Religion d. Griechen*, 1926, p. 54. Cf. encore Fr. Poulsen, *Delphische Studien*, p. 1 sqq., sur les rapports (?) du *phallos*, et de l'*omphalos* qui existait aussi à Éleusis (*Pinax* de Ninnion ; vase Tyzkiewickz, du Musée de Lyon : là, *Dionysos* même est *assis* sur l'omphalos). O. Kern, *l. l.*, a signalé, p. 37-38, que les monuments phalliques de Phrygie (patrie de Iambos ?) se réfèrent (avec le culte de l'organe féminin) à la religion de la Magna Mater ; cf. Baubô, comme « nourrice » de Déméter et hypostase d'Hécate ; ci-dessus, p. 227.

Digitized by Google

Je n'ai pas eu l'intention de reprendre ici en détail ce qui a été écrit, un peu partout, sur cet épisode même de l'initiation ; je me borne à indiquer, peut-être plus clairement qu'on n'avait fait, qu'il n'était pas strictement réservé à la seconde initiation, celle de l'époptie (1). Au vrai, on le *reprenait* là, suivant le principe de renouvellement, de « confirmation », posé par un texte de Sénèque j'ai déjà cité. Miss J. Harrisson (2) a étudié spécialement le Dionysos Λικνίτης des hymnes dits orphiques, appelé ainsi à Delphes, comme à Éleusis ; c'est le dieu-symbole phallique, du *liknon* ou du van, celui même de la ciste ; quand on le représentait « enfant », dans le van mystique (3), on faisait allusion inconsciemment à l'ancienneté de son culte, aussi à ses différences d'aspect (Δ. πρῶτος) à la symbolisation même qui le réduisait parfois à son expression essentielle (la partie pour le tout). Cette « révélation » des mystères nous a été représentée plus ou moins par l'art plastique tardif ; et non seulement, semble-t-il, sur les fresques si curieuses de la villa Item a Pompei (4). Celles-ci ont reçu des interprétations qui ne sont pas toutes convaincantes (5), mais elles nous ont, certes, beaucoup appris. A l'époque de Claude, empereur qui voulut vainement transférer, comme l'on sait, Éleusis...

(1) P. Foucart a mis l'époptie entière sous le signe, peut-on dire, de Dionysos, ce qui n'a pas été toujours admis (L. Deubner, *Archiv. f. Rel.-wiss.* XX, 1920, p. 160) ; peut-être Dionysos a-t-il *progressivement développé* sa main-mise sur le culte, à partir d'une certaine date ; je le croirais assez volontiers, avec M. W. Vollgraff, *BCH*, XLVIII, 1924, p. 118 sqq. (à propos du péan delphique de Philodamos de Scarphée). Mais le dieu vint du moins *très anciennement* sur place (cf. Eleuthereus, Eleutho, Eileithyia, Eleusis).

(2) *Prolegom.*, p. 546 sqq.

(3) Miss Harrison, *l. l.*, p. 523-524, fig. 149-150.

(4) E. Rizzo, *Dion. Mystes*, *Memorie dell'Accad. di Napoli*, III, 1918, pl. IV, 1 (cf., pour la « révélation », précisément : R. Herbig, *Arch. Jahrb. Inst., Anzeiger*, XL, 1925, p. 262-266, qui précise le mouvement des bras de la figure agenouillée ; la main g. n'est pas en contact avec le *phallos* caché ; le geste n'était pas de soulever, mais de protéger.)

(5) Cf. H. Lechat, *Notes archéol.* (*REA*), X, p. 368, t. à p., d'après E. Pottier, *Rev. arch.* 1915, II, p. 321-347. Il n'y avait pas « *d'horreur* » (H. Lechat, *sic*, p. 368) dans la cérémonie du contact.

Digitized by Google

à Rome. — l'acte symbolique des mystères attiques a figuré aussi parmi les représentations stuquées de la Basilique de la Porta Maggiore (1). M. E. Rizzo nous avait proposé des rapprochements instructifs, à propos des peintures de Pompei ; combien il reste fâcheux, par exemple, que nous ayons perdu telle autre fresque de la Maison dorée de Néron (2), où le myste passe entre des thyrses inclinés, sous le *liknon* d'où sort un *phallos* enveloppé de bandelettes ! C'est peut-être là l'illustration même d'une partie de la cérémonie secrète d'Éleusis...

Le symbolisme, en tout cas, en reste clair ; si le « δε. κύε » fait appel au phénomène physique de la génération terrestre (3), il ne faut pas s'en tenir à ce résultat *agraire*, que la hiérogamie de Zeus et Déméter, dans la seconde initiation, « confirmait » à la lettre. On l'a bien dit (4) : « Comme la terre reçoit la semence que le van purifia, l'âme des initiés, grâce à l'imposition solennelle, s'imprègne des germes de la régénération qui est le but suprême de la *telété* ». C'est le même sacrement que complètera l'« exhibition », si je puis dire, de Baubô...

Utilisait-on le serpent, comme M. A. Loisy l'a suggéré (5) ? Je ne voudrais pas l'affirmer, pour ma part. Je sais bien que Déméter avait « adopté » — [mais pour des raisons *politiques* : l'annexion salaminienne, à mon gré] — le serpent de Kychreus (6). Un tel symbole ne déplaisait pas à une déesse venue de Crète, et ainsi héritière, partiellement, de la Terre-Mère minoenne. Une urne cinéraire trouvée à Rome dans une tombe de la Gens

(1) Voûte du bas-côté gauche, vers le mur N., face au festin du serpent ; cf. J. Carcopino, *La Basil. pythagoricienne de la Porte Majeure*, p. 155-156.

(2) E. Rizzo, *l. l.*, p. 54, fig. 10 ; cf. un mss. de l'Escurial (p. 54, n. 1), où figure une copie du document, par François de Hollande ; cf. aussi Miss J. Harrison, *Prolegom.*, p. 517 sqq. ; autres exemples, notamment, fig. 147, où le *phallos* dressé émerge de la corbeille parmi des fruits (?).

(3) Virgile, *Georg.*, II, 325.

(4) J. Carcopino, *l. l.*, p. 157.

(5) Ci-dessus, p. 237.

(6) Stoll, Pauly-Wissowa, *R. E.*, s. v. *Kychreus* (cf. Pausanias, I, 36, 1 ; Hésiode, cité par Strabon, IX, I, 9, 393, c.).

Digitized by Google

Statilia, près du Columbarium de l'Esquilin (1), montre précisément, s'approchant à droite de Déméter assise, un myste vêtu d'un vêtement à franges, et qui caressait le serpent familier de la déesse ; mais cette représentation est *alexandrine*, ainsi que Miss J. Harrison l'a deviné, et elle intéresse ainsi plutôt les mystères d'Égypte, pseudo-éleusiniens. Sur le sarcophage de Torre-Nova (2), — que Miss J. Harrison n'a pas connu, et qui, je le montrerai ailleurs, est bien plus « orthodoxe », voire très directement apparenté à la décoration du temple de l'Ilissos (Metrôon d'Agra ?) — la même scène est représentée, certes avec beaucoup de détails analogues, mais *sans le serpent* ; et l'on note aussi quelques autres différences caractéristiques. Il faut se garder, toutefois, de conclure ici trop négativement, puisque j'ai, par ailleurs, signalé et reconnu la valeur d'un texte de Grégoire de Nazianze (3), qui intronise bien dans les grands mystères l'union avec Céléos, et mentionne aussi *les serpents* (4). Nous savons que les mystères de Sabbazios chers à la mère d'Alexandre (5), aux Phrygiennes, et aux femmes de l'Hémus, comportaient des exhibitions de serpents sacrés (6), dans une cérémonie nocturne secrète, où, dès l'époque hellénique sans doute, le serpent « en dieu qui se glisse à travers le sein », dut être introduit symboliquement sous les vêtements du fidèle (7). Peut-être faisait-on cela aussi à Éleusis ;

(1) Miss Harrison, *Proleg.*, p. 546-548, fig. 153-155 (bibliogr.).

(2) P. ex. Ch. Picard, *Sculpt. ant.* II, p. 184 (côté A) : vers 170 de notre ère. On y a signalé justement, et d'emblée, des souvenirs de la frise du temple de l'Ilissos, Metrôon d'Agra (?) ; cf. encore L. Curtius, *Athen. Mitt.*, XLVIII, 1923, p. 31-51 (fine explication des figures mystiques crues d'abord « accessoires »).

(3) *Orat.*, 39, 4.

(4) F. M. Lagrange, *l. l.*, p. 201 ; cf. la scholie d'Ælius Aristide, p. 22, qui éclaire et confirme le texte de Grégoire de Nazianze (*ibid.*, p. 201, n. 2).

(5) Plutarque, *Alex. vita*, II, 5. Les Grecs faisaient naître Sabbazios de Zeus et de Perséphoné ; et Alexandre, d'Olympias... unie à un serpent divin !

(6) Démosthène, *Pour la couronne*, 259-260.

(7) Dietrich, *Eine Mithrasliturgie*, 1903, p. 123 : ὁ διὰ κόλπου θεός ; cf. ci-dessus, p. 240, pour le κόλπος de Baubô, rapproché de celui de Perséphoné.

Digitized by Google

en tout cas, comme l'a vu M. A. Loisy (1), le serpent et le phallos avaient là même rôle et même signification : il s'agissait de symboliser de toutes façons une *ré-génération*, l'union spirituelle de l'initié et des dieux. Et l'époptie reprenait plus tard la même idée, avec d'autres rites, d'autres légendes : l'hiérogamie de Déméter et de Zeus n'engendrait-elle pas Brimos-Épi, dont la faucille sacrée, symbole déposé dans les tombes des *Démétreioi*, moissonnait temporairement la vie ? Allusion, on l'a bien compris, au meurtre rituel de Dionysos Zagreus par les Titans ; à la fin de l'époptie, la présentation en silence du dit épi, coupé, annonçait aussi une Résurrection, et comme l'Évangile du salut final des païens : le triomphe même de la fécondité nourricière dans les champs et dans les demeures humaines, avec garantie complète pour l'outre-tombe, si inquiétant...

Telle est à mon sens, l'explication complète de la formule sacrée récitée au moment de la première initiation éleusinienne.

III. *Le type plastique du couple Baubò-Baubòn : les origines de leur représentation.* — Je ne croirais point, tant s'en faut, avoir tout expliqué, si je ne tentais maintenant de faire comprendre, dans la mesure du possible, comment les Grecs ont dû, d'abord, créer le type plastique des ἱερά éleusiniens, symboles de la régénération, puis... inventer la légende « animée » de ces objets rituels si spéciaux.

J'ai déjà indiqué qu'à mon avis, les vieux mythes d'Éleusis — et d'Agra ou d'Halimous ! — dériveraient de l'emploi de *symboles sexuels quasi « anthropomorphisés »*. Quand leur raison d'être ne fut plus comprise, c'est-à-dire avant le VIe siècle déjà, ainsi que nous l'indique l'allusion déjà vague faite dans l'*Hymne à Déméter* aux « plaisanteries » de Iambé, on imagina des historiettes explicatives, dont le caractère ne pouvait être, hélas ! que fort inconvenant.

Il faut, ici encore, essayer d'aller du connu à l'inconnu.

(1) *L. l.*, p. 211.

Digitized by Google

J'ai assez rappelé l'aventure de Pros(h)ymnos et de Dionysos, et dit qu'au bénéfice des rapports.... métriques, conservés dans la littérature, entre l'iambe et le vers dit ithyphallique, nous pouvions concevoir à l'origine Iambos comme un génie sexuel masculin, en action caractéristique. Pros(h)ymnos — c'est un texte de Clément d'Alexandrie qui nous en assure (ci-dessus, p. 225), — avait été remplacé après sa mort par un *phallos* en bois de figuier ; or, il y a eu longtemps à Hiérapolis-Bambyké, au témoignage de Lucien, de petits *phalloi* votifs offerts à Dionysos, avec la représentation ajoutée, en bois aussi, d'un petit personnage masculin « assis » sur le symbole (1) : on voyait là en Syrie... l'effet d'un secret religieux. En général, les Grecs, qui avaient reçu des Préhellènes la conception, si répandue au pourtour de la Méditerranée orientale, du génie phallique (2), ont marqué une tendance fort constante, et nullement inattendue, à « animer » ce générateur ; ce qui, sans doute, pour eux, renforçait sa puissance vivante. A l'époque hellénistique encore, puis gréco-romaine, les maisons de Priène, de Théra, de Délos, celles de Pompei, pourraient édifier à l'envi le visiteur, sur cet usage, qui a été suffisamment signalé ; bien plus, M. R. Vallois a établi qu'à Délos, par exemple, on fabriquait officiellement chaque année, pour les *Dionysia*, un ἄγαλμα, qui était un *phallos* ailé, analogue à celui conservé dans un petit Dionysion même de l'île, sur l'ex-voto de Carystios (3) ; or, des peintures de vases, ailleurs, permettraient de faire remonter l'existence de cette χεραία dionysiaque jusqu'au VIe siècle. L'ἄγαλμα-type, sur certains vases, est parfois représenté chevauché par un satyre (4) ; d'autre part, on s'est ingénié à donner au fétiche lui-même, ici ou là, des formes hybrides et l'appa-

(1) Cf. ci-dessus, p. 241, n. 2. Il n'est pas rare de trouver telle disproportion entre le *phallos* et le personnage qui... l'accompagne ; cf. W. Deonna, *Terres cuites gréco-égyptiennes*, *Rev. archéol.*, 1924, I, p. 143 sqq.

(2) Min de Coptos, Amon, Bès égyptiens (*Athen. Mitt.*, L, 1925, p. 123-132, pl. V, 1) ; cf. l'Hermès Imbramos des îles de l'Archipel thrace.

(3) R. Vallois, *BCH*, XLVI, 1922, p. 94 sqq. ; cf. *BCH*, XXXI, p. 504 sqq., fig. 18 (pour l'ex-voto de Carystios : phallus-coq).

(4) Hartwig, *Meisterschalen*, pl. VII.

Digitized by Google

rence d'un véritable animal : tête de bélier, pattes de bouc ou d'oiseau, lui sont ainsi ajoutés volontiers (1). Lors des *Dionysia* déliennes, on peignait même le phallos ailé à l'encaustique, d'une couleur vivante ; un groupe de femmes choisies pour la fête habillait le mannequin fait d'étoffe ou de peau, et le rembourrait. Un lexicographe, au mot εὐθύφαλλοι, nous apprend qu'il existait (en Attique ?) un αἰδοῖον dionysiaque « δερμάτινον », en usage pour le culte de Cottyto, dans la fête thrace dite, précisément, des εὐθύφαλλοι (2). Et voilà encore une origine religieuse du βαυβῶν des commères d'Hérondas, combien détourné de son usage primitif !

Le *phallos animé* d'Éleusis, — dans la ciste, *siège* de Déméter — était-il tout semblable au vulgaire κόκκινος βαυβῶν, chef-d'œuvre du cordonnier Kerdôn (3) ? Assurément non. Sans pouvoir ici préciser mon affirmation, je ne doute guère qu'il eût été décoré, en outre, *d'un visage humain*, sorte de signe, d'abrégé mystique (4) ; c'est la nature même de l'*aidoion* féminin, qui me

(1) Pour Délos, p. ex., cf. R. Vallois, *l. l.*, p. 101, n. 3.

(2) *Lex. Rhet.*, 146, 19 (cité par R. Vallois, *l. l.*, p. 102, n. 1).

(3) *Philiazousai*, VI, 48.

(4) Il est à noter qu'on avait pu faire sur le Conducteur de la Procession des mystères, Iacchos (cf. ci-dessus Iacchos = χοῖρος), des plaisanteries tout à fait offensantes, et pour lesquelles (cf. *Dict. ant.*, *s. v. Eleusinia*, II, p. 568), certain Diagoras avait été poursuivi. J'ai cité les vers « orphiques (?) » qui nomment *Iacchos* l'« enfant » peint sur la κοιλία de Baubô. Ce Iacchos a été toujours un type divin effacé, insaisissable, et d'un caractère fort discuté ; cf. P. Foucart, *Myst. d'Éleusis*, p. 110 sqq. ; S. Reinach, *Rev. archéol.*, 1907, II, p. 166-167. Il avait été assimilé à Dionysos ; y eut-il aussi un « Iacchos »... sur le phallos de la ciste ? Cela expliquerait l'androgynie signalée du jeune génie (*Dict. ant.*, *l. l.*, p. 568, n. 553), et l'appellation significative qu'on voit paraître au début des hymnes de la Procession : Ἐλέλευ, κόρε δίμορφε (*Dict. ant. l. l.*, n. 551 ; d'après Firmicus Maternus, *De errore prof. relig.*, p. 43). On notera que des *phalloi* à figure humaine, — celle-ci affectant parfois précisément le type célèbre du Dionysos barbu, — étaient en usage ; *dans le local des Dionysiastes du Pirée*, ce qui est fort notable, on a trouvé un *rhyton* en forme de phallus à tête d'homme ; cf. A. D. Kéramopoullos, *Apotympanismos*, 1923, p. 129, fig. 21 ; et Juvénal, *Sat.* II, v. 95. L'intérêt *cultuel* de tels vases n'a pas été assez marqué.

Digitized by Google

fait penser ainsi, et c'est de celui-ci qu'il faut parler maintenant.

La forme plastique du symbole de Baubô a été souvent étudiée (1). On commet encore pourtant parfois l'erreur d'interpréter pour type de l'épouse de Dysaulès, la femme nue aux jambes écartées, fréquemment représentée dans la série des terres-cuites hellénistiques d'Égypte ou d'ailleurs. A la suite de J. Millingen (2), qui, le premier, avait pris pour une Baubô une femme ainsi figurée, impudiquement assise sur une truie, Lenormant (3), P. Foucart (4), A. B. Cook (5) encore, ont répété cette méprise. Mais le porc ne signifie pas partout et toujours — tant s'en faut ! — Éleusis, et l'attribut de l'échelle, que A. B. Cook a bien compris, mais qui n'est pas partout exactement interprété, tourne légitimement notre attention vers d'autres cultes (6) ; ce qu'ont vu MM. S. Reinach (7) et P. Perdrizet (8), entre autres.

La question est d'ailleurs nettement résolue par les figurines (*du* IVe *siècle*) trouvés à Priène, et dont P. Foucart a eu grand tort de ne pas assez tenir compte. Il est inutile de répéter ici ce que M. P. Perdrizet, après Diels, a dit si justement de ces objets.

(1) A. Schultz, Roscher, *Lexic.*, I, p. 752 sqq. ; A. Dietrich, *Philologus*, LII, 1893, p. I sqq. = *Kleine Schr.*, 1911, p. 125 sqq. ; id. *Nekyia*, 1893, p. 87, n. 3 ; O. Kern, dans Pauly-Wissowa, *RE*, III, p. 150 sqq. ; O. Gruppe, *Griech. Myth. Rel.*, p. 50 (n. 2), 57 (n. 3), 233, 771 (n. 3), 1437 (n. 2), 1542 (n. 1) ; id., *Myth. litt.*, 1908, p. 431 sqq. ; en outre, les études déjà ci-dessus mentionnées, etc.

(2) *Baubô, Annali d. Inst.*, XV, 1843, p. 72-97, pl. E (t.-c. italiote, actuellement à l'Antiquarium de Berlin).

(3) *Dict. antiq.*, I, 683 (*Baubô*).

(4) *L. l.*, p. 468.

(5) *Zeus*, II, 1925, p. 131 sqq.

(6) Cycle d'Adonis ? M. P. Perdrizet, *Bronzes de la Coll. Fouquet*, *l. l.*, explique bien la figure, mais il ne reconnaît pas l'échelle (qu'il néglige à tort) ; il a attribué à Minervini, par lapsus, l'article de J. Millingen ; cf. aussi *Terres-cuites Fouquet*, p. 123, n° 338, pl. LXXXII à g. ; pour l'échelle : « probablement, instrument musical ». O. Kern, *Die Religion d. Griechen*, 1926, p. 54, 1, semblerait aussi appeler Baubô la femme nue sur une truie ; il note du moins que cette figuration n'est pas grecque.

(7) *Cultes, mythes et religions*, t. IV (Le rire rituel). *l. l.*

(8) *L. l.* (ci-dessus, n. 6).

Digitized by Google

On se reportera aux représentations (1) pour voir qu'il s'agit bien de la « κοιλία animée », bizarre et scabreuse image sans torse, dont le ventre est en même temps... la tête, étant détaillé — au-dessus de l'indication nette du sexe, — par la représentation d'un faux visage humain, le *Iacchos* des vers « orphiques » ; le retroussis du vêtement donne l'impression de la chevelure ; et précisément, il y a ici ou là, posé au-dessus, le van dionysiaque, le *calathos* éleusinien, avec des fruits, parmi lesquels on distingue le raisin (nº 152). L'étrange déité priénienne a parfois aussi des bras, tenant la torche ou la lyre. En ce cas, cette Baubo-Hécate ne rappellerait-elle pas Artémis Hymnia, favorite en Arcadie (2), Iambos le Phallique (3), et Pol(h)ymnia même ? Le visage représenté sur la κοιλία est jeune, et il nous est indiqué, en un cas, qu'il rappellerait les formes développées et adoucies du Gorgoneion (4). Sur deux des terres-cuites, les auteurs de la découverte ont mentionné que certains traits étaient restés incomplets, *sans bas du nez ni bouche* (nos 152, 154) ; ce que nous retiendrons aussi provisoirement.

Un texte de Tertullien, d'ailleurs discuté (5), nous a fait savoir que deux divinités très anciennes, entre autres, d'Attique, dont probablement la Déméter « Raria » (6) d'Éleusis, avaient eu des symboles grossiers : « rudi ligno et informi ligno prostant ». Je ne supposerais pas ici, avec P. Foucart, pour Déméter

(1) Th. Wiegand et H. Schrader, *Priene*, p. 161-163, fig. 149-154, à la p. 161 (trouvailles du sanctuaire local de Déméter).

(2) Pausanias, VIII, 13, 1 ; cf. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 497-499. L'Artémis d'Éphèse aimait la lyre et avait un collège d'hymnodes.

(3) Parmi les vers *iambiques* d'Archiloque, accompagnés sur l'iambyké et la klepsiambos (A. et M. Croiset, *l. l.*, II, p. 181), il y avait maints *hymnes*, dont un à Déméter, à côté d'autres à Dionysos (*iobacchoi* et dithyrambes).

(4) Cf. J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne*, etc., p. 304-309.

(5) *Apolog.* 16 ; cf. *Ad. nat.* I, 12.

(6) Le texte porte Pharia ; P. Foucart, *l. l.*, p. 411, a justement, je crois, adopté R(h)aria, que le P. Lagrange note d'incertitude ; la Cérès *Pharia* (?) d'Alexandrie (?) dont le culte a été fondé au temps des premiers Ptolémées, non pas à Pharos même, mais au quartier distinct d'*Eleusis*, aurait-elle eu un *xoanon* si primitif ?

Digitized by Google

Digitized by Google

Cagliari, trouvé en Sardaigne, et que M. A. Delatte a fait connaître (1). Ce Bès n'a pas de bouche, notons-le, ... comme deux des Baubô-κοιλίαι de Priène. On l'a rapproché d'autres démons, qui voyaient, disent les textes magiques, par les pieds, et on a relevé certains textes d'Hérodote sur les Ἀκέφαλοι de la Libye occidentale (2), qui avaient tout de même des yeux, mais, paraît-il, à la poitrine. « Le rapport avec la Baubô de Priène, notait à cet endroit M. A. Delatte, reste obscur » (3). Est-il douteux du moins que dans les temps primitifs de l'Égée, les peuples de la Méditerranée orientale ont pu manier souvent des objets analogues à ceux que je crois deviner encore dans la ciste éleusinienne et dans le *calathos* : représentations de parties sexuelles, auxquelles s'associaient sinon des corps plus ou moins incomplets, au moins simplement les traits inattendus d'un visage ? Ainsi, ces ἱερά prenaient une personnalité, et comme l'aspect de la vie.

On ne peut actuellement faire aucun usage scientifique des découvertes (?) .... si surprenantes de Glozel, qui ont suscité des controverses passionnées. Les interprétations diffèrent aussi fâ-

(1) P. 239, fig. 10 : antérieur au v s. av. J.-C. ; selon le manuscrit publié, c'est le « διὰ τῶν μασθῶν (sic) βλέπων », aussi ancien, nous dit-on, que le type du dieu « ἐν τοῖς ποσὶν ἔχων τὴν ὄρασιν ». En Extrême-Orient, où l'on retrouverait (par exemple, paraît-il, dans la religion japonaise) l'épisode même du retroussis de Baubô, et du rire consolateur, l'art plastique a connu aussi le type du « démon » gastrocéphale (cf. notamment, au IIe s. apr. J.-C., le relief de la Tentation de Mara, Paris, Musée Guimet : *Rev. art. anc. et mod.*, 1927, II, p. 102-103 ; et certaines peintures postérieures de Touen-houang, mentionnées là même.)

(2) IV, 191 ; identifiés par Pline et Pomponius Mela avec les Blemmyes « ore et oculis pectore adfixis » (*Nat. hist.*, 8, 44 et 46 ; *Chorogr.*, I, 48).

(3) P. 240, n. 2. Peut-être eût-il fallu noter, au passage, l'étrange sceau crétois (Bossert, *Alt-Kreta*, pl. 317, e) qui montre une préfiguration possible de Baubô. — Les diableries médiévales et modernes ne connaissent-elles pas un diable-bouc, avec le visage humain placé, on sait où..., à l'extrémité opposée à la région normale chez les humains ? Encore aujourd'hui, les marins qui « passent la ligne », au voisinage des régions des anciens Blemmyes, par exemple, se peignent sur la poitrine ou le ventre un faux visage, dans leur mascarade rituelle. Or, de tels types fantaisistes ont pu être différemment influencés par les représentations « démoniaques » du paganisme.

Digitized by Google

cheusement que les dates proposées ; il y a doute, notamment, au sujet de l'authenticité des vases-amulettes çà et là publiés et qui pourraient intéresser ici. Une enquête attendue dira s'il s'agit d'objets de la primitive humanité, ou d'un outillage de sorcellerie, archaïsant,... ou de faux. On a signalé, en tout cas, comme idoles phalliques et bisexuées (1) certaines représentations en argile, d'*aidoia* masculins complets, qui portent sur la paroi scrotale, parfois la simple schématisation (?) dite du « masque néolithique » — arcade sourcillère continue d'un sourcil à l'autre, nez en bec de chouette (?) et gros yeux ronds ; *pas de bouche* (2) ; — et ailleurs la représentation complémentaire, au-dessous *des yeux*, d'un sexe féminin plus ou moins sommaire.

En faisant connaître ces documents, dont l'aspect reste si inquiétant (3), n'a-t-on pas soupçonné qu'ils avaient pu servir d'instruments mystiques ? Et n'a-t-on pas rappelé, d'autre part, à leur propos, le *tjouringa*, en bois, de l'Australie, brutal auxiliaire d'« initiation »... locale des vierges, aux temps primitifs ; le βαυβών d'Hérondas en serait un succédané ...lointain, fort adapté à la civilisation hellénistique. Sans vouloir s'engager en ces hypothèses, on notera certaines observations présentées récemment à l'Académie des Inscriptions par M. Loth (4) sur les figurines néolithiques *sans bouche*, répandues de l'Asie mineure aux Iles britanniques ; idoles dont le facies évoquerait celui des « idoles sexuelles (?) » de Glozel. M. Loth veut que le type ainsi déterminé ait exprimé un rapport symbolique avec l'idée de la mort, si présente à Éleusis même. Je rappelle encore ce qui a été dit ci-dessus pour

(1) P. ex. Dr A. Morlet, *Glozel, Nouvelle station néolithique*, 3 fasc. 1925-1926 ; cf. *Mercure de France*, 15 sept. 1926, p. 562-567, trois figures ; S. Reinach, *CRAI*, 1926, p. 219, etc.

(2) C'est (plus ou moins !) le type des vases « à la chouette » d'Hissarlik ou d'ailleurs, mais aussi (plus ou moins, a-t-on dit), de ceux des grottes funéraires de la Marne (*CRAI*, 1874, p. 95).

(3) [Pendant la correction des épreuves (le 24 déc.), est publié le rapport de la Commission Internationale (E. Nourry, 1927), qui vient justifier tous mes doutes.]

(4) *CRAI*, 15 oct. 1926.

Digitized by Google

quelques Baubô de Priène, κοιλίαι animées, et pour le caractère parfois incomplet de leur faux-visage abdominal.

Sans doute eût-on trouvé jadis, dans le *calathos* et la ciste de Déméter, — objets étranges que les mystes regardaient et maniaient sans bien comprendre ! — quelques idoles susceptibles de rappeler à la fois les *aidoia* à facies « néolithique » ou non (par la représentation si insolite du Iacchos), et, par ailleurs, les terres-cuites monstrueuses, indécemment retroussées, du sanctuaire démétriaque de Priène.

C'est la bizarrerie de tels symboles, — κοιλία et phallos, — qui me paraît, seule, avoir pu provoquer les légendes rationalistes, si scabreuses, de Baubô et Baubôn ; je crois ces mythes antérieurs au VIe siècle, comme ceux d'Agra ou d'Halimous...

Résumons en terminant ce qui nous paraît certain, probable, ou possible, sans chercher à restreindre la grosse part de l'hypothèse.

Réalités païennes : il me semble que nous entrevoyons mieux la place tenue par Baubô et Baubôn, en fin de compte, dans les cérémonies des mystères. On avait voulu à tort les en exclure. Sur la nuit de la première initiation, l'*Hymne à Déméter* suffit à nous renseigner, et, interprété avec ses rédicences courtoises, ses euphémismes, il nous instruirait encore quasi complètement.

Il y a eu d'abord, à Éleusis, avec Iambé, un Iambos ; puis, à côté de Baubô,... Baubôn. Nous entrevoyons leur nature : simples personnifications sexuelles, κοιλία et φαλλός animés. Tout ce qu'a inventé, au cours de la vie grecque antique, une imagination désireuse d'explications claires, — fussent-elles singulièrement gênantes ! — autour des aventures... humaines, trop humaines, de Déméter et Dionysos, non seulement avec tels ou tels personnages typiques, mais avec ceux qui, sous d'autres noms, s'apparentent, dériverait, à mon avis, de l'effort fait pour paraphraser, dans la *muésis*, puis dans l'époptie, un rite double de communion mystique : l'exaltation parallèle des organes créateurs de la vie, et la vision symbolique d'une double *ré-génération*. Ainsi, favo-

Digitized by Google

risait-on la complète union spirituelle des initiés avec la déesse principale et le dieu des mystères.

Les cérémonies de la première et de la seconde initiation, comprises de la sorte, *se renouvelaient* en quelque façon ; elles ont été plus voisines les unes des autres qu'on n'avait pu le deviner, et nous apparaissent comme vraiment mêlées, aussi.

Dès le vie siècle, on se détachait des « *turpes origines* » dont a parlé sévèrement Arnobe. On ne comprenait plus guère la forme étrange des ἱερά de la ciste et du *calathos*, organes sexuels accompagnés de bizarres figures humaines, mises là par intention de sortilège, et comme pour intensifier la vie magique, la force créatrice des antiques symboles : l'histoire de ceux-ci plonge sans doute dans un passé millénaire. Ainsi que l'avait vu M. A. Loisy, le culte attique, vivace, a tenté, d'un constant effort, de se spiritualiser. Aucune église a-t-elle jamais beaucoup mieux supprimé les réalités de la conception, de la génération humaine ? Il se peut qu'Éleusis ait eu bien des difficultés avec les héritages d'un passé très brutal... avec Baubô et Baubôn ; elle a du moins cherché à résoudre très dignement ces embarras éternels, sans nul mépris de la vérité naturelle, sans nul parti-pris contre la chair ; et, accordant aussi son attention au côté spirituel des problèmes de la vie terrestre, elle regardait l'au-delà.

Ceci nous amène à examiner une face accessoire de la question étudiée : Sur la polémique chrétienne, qu'avons-nous appris ici, ou cru apprendre ?

Les adversaires du paganisme, au temps des Pères de l'Eglise, ont été relativement bien informés. C'est grâce à eux, d'ailleurs, que nous savons encore quelque chose ; et, le secret des mystères, obstinément défendu par la loi sacrée païenne, il s'en faut de peu qu'ils ne l'aient violé tout à fait, à notre bénéfice. Plusieurs n'étaient-ils pas d'ailleurs des convertis ? Il eût été trop imprudent pour eux de risquer ensuite des allégations fausses, en un si grave débat.

Nous n'avons nulle raison de douter qu'on *voyait* aux mystères d'Éleusis, les « épisodes » dits de Baubô, et de Céléos même. Mais

Digitized by Google

j'ai noté sous quelle forme symbolique, qui n'est pas celle qu'imaginent encore plusieurs polémistes chrétiens... modernes. Il n'eût pas fallu, comme P. Foucart — qui d'ailleurs raisonnait sur ces questions, contrairement à son habitude, avec un visible embarras — (1), contester l'information des Pères de l'Église, ni par ailleurs, vouloir sans doute trop différencier les sources éleusiniennes et « orphiques » (2). La preuve que jadis, la polémique anti-éleusinienne, — servie par d'anciens païens, le plus souvent, aux premiers temps de l'Église, — ne s'était pas beaucoup égarée, c'est que les païens non ralliés s'accordèrent souvent avec leurs adversaires : sur les faits, sinon sur les interprétations, bien entendu. Et les Néo-platoniciens (3) auraient-ils commis précisément la même erreur que les Pères de l'Église, en pensant que les poèmes « orphiques » reflétaient assez fidèlement la réalité des mystères ?

Ch. PICARD.

(1) P. 464 sqq.

(2) Ce qui ne concorde pas toujours, c'est la tradition dite « homérique », avec celle des Orphiques ou pseudo-Orphiques.

(3) P. Foucart, *l. l.*, p. 468.

NOTE ADDITIONNELLE. Au moment de la correction des épreuves de cette étude, je reçois l'important et très utile ouvrage, longtemps attendu, de M. F. Noack, Leipzig, 1927 : *Eleusis, Die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtumes*. Bien que l'histoire architecturale tienne là, naturellement, la place essentielle, l'auteur a marqué qu'il ne se désintéressait pas, tout au contraire, des faits religieux (cf. notamment, p. 227 sqq. : *Schussfolgerungen für die Mysterienfeier*). On constatera vite, en lisant cette longue conclusion, en quoi l'opinion que j'exprime diffère de celle des savants allemands. Je n'ai pas découvert, pour ma part, de bonnes raisons pour « démembrer » la formule du σύνθημα : ci-dessus, p. 235 ; et je crois que mon interprétation, que je maintiens, d'un *rite double*, explique ce qui avait pu jusqu'ici embarrasser. Sur d'autres points, ce n'est pas ici le lieu d'amorcer une discussion. — Ch. PICARD.

Digitized by Google

LE JÉSUS DE PAUL

La question primordiale qui se pose pour les historiens du christianisme est celle de Jésus. Faut-il voir en lui, comme on l'a cru traditionnellement, le Verbe fait chair du quatrième Evangile, ou bien un fils d'Abraham devenu l'égal de Iahvé, comme l'affirme d'ordinaire la critique moderne ?

Les deux thèses sont également concevables, car les exemples abondent d'hommes divinisés ou de dieux gratifiés d'une apparence humaine. Les textes seuls permettent de répondre.

Parmi eux les plus anciens sont les plus importants. Pour mieux dire, ce sont les seuls qui comptent, au regard de l'histoire. De là vient l'importance des écrits pauliniens. Ils ont bien plus de poids que les évangiles eux-mêmes, car ils leur sont bien antérieurs.

La plus archaïque des Vies de Jésus arrivées jusqu'à nous, celle qui porte le nom de Marc, n'a pas dû être écrite avant la persécution de Domitien. Elle se place aux alentours de l'an 100. Déjà les grandes Epitres de Paul aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, aux Philippiens, aux Thessaloniciens, y sont utilisées. Quel qu'ait pu être leur développement ultérieur, leur première rédaction se trouve donc plus ancienne.

Sont-elles vraiment de l'apôtre dont elles portent le nom ? Je ne vois, pour ma part, aucune raison pressante d'en douter. Elles ont pu subir des altérations plus ou moins graves. La substance en doit être authentique. Or leur auteur se donne comme ayant

Digitized by Google

acquis la réputation d'un chrétien militant dès le temps du « roi d'Arabie Arétas » (1), qui ne peut être qu'Arétas IV, mort en l'an 40. Quelle que soit la date exacte de leur composition, elles nous apportent un témoignage antérieur de plus d'un demi-siècle à celui de notre plus ancien évangile.

Que disent-elles, donc, au sujet de Jésus ? Est-ce un Dieu humanisé qu'elles montrent en lui ? Est-ce un homme divinisé qu'elles nous font connaître ?

I

A la question ainsi posée Paul lui-même répond de la manière la plus catégorique. Pour lui Jésus se définit comme un être divin, qui s'est abaissé jusqu'à prendre une forme humaine, jusqu'à se faire mortel et misérable. Rappelons-nous les termes de l'Epitre aux Philippiens qui formulent cette doctrine. Ils doivent dominer tout débat :

« Etant en forme de Dieu, il n'a point jugé bonne à prendre l'égalité avec Dieu, mais il s'est vidé lui-même, ayant pris une forme d'esclave ; étant devenu en ressemblance des hommes, et, s'étant trouvé d'aspect comme un homme, il s'est abaissé lui-même, étant devenu obéissant jusqu'à mourir et à mourir en croix. C'est pourquoi aussi Dieu l'a exalté et l'a gratifié du nom au-dessus de tout nom, afin que, au nom de Jésus, tout genou fléchisse des être célestes, terrestres et infernaux et que toute langue confesse : « Seigneur est Jésus Christ, en honneur de Dieu Père » (2).

Devant un pareil texte, le problème qui se pose est tout autre que s'il s'agissait d'un homme dont on raconterait, d'après des témoins, la naissance et la vie, et dont on décrirait ensuite l'apothéose. Un fils d'Adam, pour être promu au rang des dieux, doit donner

(1) *II Cor.*, XI, 32.
(2) *Phil.*, II, 6-11.

Digitized by Google

des signes irrécusables de sa divinité. Un être divin, pour être compté parmi les humains, doit inversement fournir des preuves matérielles de son humanité.

⁂

Comment donc Paul sait-il que le « Seigneur » est apparu en forme humaine ? L'a-t-il vu lui-même en chair et en os ?

On l'a souvent affirmé, en s'appuyant sur un texte de la deuxième Epître aux Corinthiens. Nous y lisons, à propos de la destinée du Sauveur :

« Il est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et a été éveillé pour eux. Ainsi, nous, désormais, nous ne connaissons personne selon la chair ; si même nous avons connu selon la chair (le) Christ, ce n'est plus ainsi maintenant que nous le connaissons (1) ».

En réalité, cette dernière phrase n'a pas le sens précis que lui donnent les défenseurs de la thèse historique. Paul ne veut pas dire qu'il a vu Jésus en sa chair, autrement il voudrait dire aussi au cours de la phrase précédente que désormais il ne voit plus aucun chrétien en chair et en os. Quand il écrit au sujet des chrétiens : « Désormais nous ne connaissons personne selon la chair », il veut assurément donner à entendre qu'il ne les considère plus sous un aspect charnel, qu'il ne regarde plus en eux ce qui paraît aux yeux du monde, la puissance, la richesse, le prestige social, mais seulement, selon les propres termes du contexte, la « créature nouvelle » qui vit pour le Christ, ou plutôt qui est morte et ressuscitée spirituellement avec lui. De même, quand il parle de la connaissance qu'il a pu avoir, et qu'il répudie dorénavant, du Christ lui-même « selon la chair », il indique assez clairement, que, jadis il a vu en lui, avec la masse des juifs élevés dans les idées rabbiniques, un roi glorieux et triom-

(1) *II Cor.*, V, 15-16.

Digitized by Google

phant, à qui le monde entier sera soumis, mais que désormais, il ne veut l'envisager, avec l'ensemble des chrétiens, que comme le serviteur de Dieu, souffrant et mourant pour les péchés des hommes. Ainsi sa conversion chrétienne a été le passage d'un messianisme matériel, attendu pour une époque prochaine mais indéterminée, à un messianisme moral déjà réalisé, au moins en partie, dans l'Eglise.

Mais, s'il a commencé par se faire du Christ une idée charnelle, rien ne montre que jamais il l'ait rencontré en chair et en os. Tout prouve bien plutôt le contraire. Si vraiment il avait, à un moment quelconque, vu de ses yeux et entendu de ses oreilles celui qui allait devenir le centre de ses pensées, pareille scène aurait été, pour lui, inoubliable. Il n'eût pas manqué d'y faire quelque allusion, de rappeler, en passant, où, quand et comment le Maître lui était apparu, quelle vision lui en était restée, quel écho lointain de ses paroles continuait de résonner en lui. Jamais il n'en dit rien. A aucun moment il ne rapporte le moindre détail qui donne l'impression d'une scène vécue. Nulle part il ne parle de lui comme un témoin.

***

A-t-il du moins, connu des gens qui ont vu et entendu le Christ ?

1) On l'admet communément, et on ne conçoit même pas qu'il soit possible d'en douter. Paul ne dit-il pas, dans l'Epître aux Galates (II, 9), qu'il a vu à Jérusalem « Jacques, Kephas (ou Pierre) et Jean, qui passaient pour des colonnes » ? D'autre part, ces personnages ne sont-ils pas présentés par Marc et par tous les autres évangélistes comme les premiers disciples de Jésus, comme ses compagnons habituels et ses successeurs attitrés ?

Tout cela est vrai. Mais il faut se garder avec soin d'expliquer les épîtres pauliniennes par nos évangiles, car le plus ancien d'entre eux représente déjà un stade plus tardif de la pensée

Digitized by Google

chrétienne. Assurément, Marc regarde Pierre, Jacques et Jean comme les premiers et principaux associés de Jésus. Seulement ce pourrait bien être par suite d'une déduction fort contestable à cause du rôle prééminent joué par eux, au temps de Paul, dans l'Eglise de Jérusalem. L'hypothèse paraît d'autant plus naturelle que l'évangéliste dépend visiblement de l'apôtre, à travers l'ensemble de son œuvre. C'est surtout en ce qui regarde ces trois « colonnes » de la chrétienté juive qu'il paraît s'être inspiré de lui. Comme lui, en effet, il les associe étroitement et à plusieurs reprises. Comme lui, surtout, il les présente sous un assez mauvais jour et ne les met en scène que pour critiquer leur attitude trop peu chrétienne. Il ne semble les voir qu'à travers les textes pauliniens. Historiquement, le témoignage de l'apôtre demeure donc isolé. Il doit se suffire à lui-même. Or il ne fournit aucun détail qui permette d'affirmer que les trois personnages, qui passaient pour des « colonnes » dans l'Eglise de Jérusalem, ont été les compagnons de Jésus pendant sa vie terrestre.

2) D'autres, textes, il est vrai, ont fait croire que Paul a connu des membres de la famille même du Christ. Dans la première Epître aux Corinthiens (IX, 5), il écrit, à propos de critiques récentes : « N'avons-nous pas le droit de mener avec nous une sœur comme femme, de même que les autres apôtres et les frères du Seigneur... ? » Aucun de ces derniers n'est nommé ici. Mais ailleurs, dans l'Epître aux Galates (I, 18), Paul en mentionne un, avec lequel il s'est trouvé en tête-à-tête. Il écrit, à propos des rapports qu'il eut, après sa conversion, avec l'Eglise mère : « Plus tard, après trois ans, je montai à Jérusalem, pour connaître Kephas ; mais je ne vis aucun autre des apôtres, sinon Jacques, le frère du Seigneur ». Ce « frère » ne témoigne-t-il pas, et déjà par sa seule présence, tous les autres ne témoignent-ils pas avec lui, dans la première Epître aux Corinthiens, de l'humanité du Christ ?

Ne nous hâtons pas trop de l'affirmer. Remarquons, d'abord,

Digitized by Google

à propos du dernier personnage, que, la phrase dans laquelle il se trouve mentionné ne se lisait point dans la plus ancienne édition que nous connaissions de Paul, dans celle de Marcion. Sans doute, on conçoit fort bien qu'elle ait pu en être supprimée par l'hérésiarque qui n'aura pas admis que Paul soit monté à Jérusalem pour voir Pierre. Mais on concevra aussi aisément qu'elle ait été ajoutée par un rédacteur catholique soucieux comme Luc, d'établir un rapport étroit entre l'Apôtre des Gentils et le chef de l'Eglise judaïsante.

En fait, le texte dont il s'agit n'est pas imposé, ni appelé en quoi que ce soit, par le contexte. Sans lui la suite des idées demeure très naturelle. Avec lui, au contraire, elle devient plus malaisée. Immédiatement après ce passage, d'après lequel Paul, au bout de trois ans, serait monté à Jérusalem, pour voir Pierre, et y aurait rencontré Jacques, nous lisons que, pendant les années suivantes, il était encore « inconnu de visage » aux Eglises de Judée (I, 22). La suite raconte que, quatorze ans après, Paul monta « de nouveau » à Jérusalem (II, 1). Mais « de nouveau » manque dans des manuscrits importants et faisait défaut dans celui d'Irénée (1): A l'occasion de ce second voyage, Pierre est mentionné seulement après Jacques, parmi les « colonnes » de l'Eglise (II, 9). Un peu plus loin, à propos d'incidents survenus à Antioche, nous le voyons s'effacer devant des envoyés de ce même Jacques, dont la seule arrivée suffit pour lui faire abandonner piteusement son attitude antérieure (II, 12). Le rôle secondaire qu'il joue en face de ce personnage se concilie mal avec la préséance que paraît bien lui attribuer le passage concernant la première montée de Paul à Jérusalem.

Mais admettons que le texte soit parfaitement authentique. Il ne prouve pas que l'Apôtre ait connu un vrai parent de Jésus. La paternité alléguée peut être toute spirituelle. Paul lui-même

(1) *Haer.*, III, 13, 3.

Digitized by Google

écrit, dans l'Epître aux Romains (VIII, 29), que Dieu a prédestiné ceux qu'il aime à devenir semblables à son fils, pour faire de lui « le premier-né entre beaucoup de frères ». Il s'inspire visiblement ici d'une phrase d'un Psaume messianique, où Dieu, dit au sujet de son « Oint » : « Je l'établirai premier-né » (LXXXIX, 28). Or c'est dans l'Eglise qu'il voit cette primogéniture enfin réalisée. En ajoutant : « entre beaucoup de frères », il a certainement en vue les nombreux chrétiens que le Père céleste rend « conformes à la figure de son fils ». Du moment où il se représente comme « frères » du Seigneur les fidèles providentiellement assimilés au Christ, à plus forte raison peut-il donner ce nom à ceux d'entre eux qui sont à la tête des diverses églises et qui, par là, se trouvent dans un rapport particulièrement étroit avec le Maître.

Effectivement, ce sont bien des chefs de communauté qu'il semble avoir en vue dans le texte allégué de la première Epître aux Corinthiens, car il les associe étroitement aux apôtres, et, dans tout le contexte, il parle de gens qui se tiennent au service de la chrétienté.

Le titre donné à Jacques dans l'Epître aux Galates, s'il est authentique, peut s'expliquer de même. En ce sens spirituel, il se conçoit d'autant mieux que, d'après une tradition consignée dans le livre des *Actes* (XII, 1-2) et déjà supposée dans l'évangile selon Marc (X, 39), Jacques fut martyrisé à Jérusalem pour la cause de la foi. Au regard de l'Apôtre, qui ne veut connaître que le Christ crucifié, nul chrétien ne mérite mieux d'être appelé son « frère » que celui qui s'est associé ainsi à sa Passion.

*
**

1) Le passage auquel on se réfère pour établir que Paul a connu Jésus par ses principaux disciples et par ses proches atteste bien plutôt qu'il ne possède sur lui que des renseignements dépourvus de tout caractère historique. Lui-même le dit, dans les termes les plus nets, et il s'en vante :

Digitized by Google

« Je vous déclare, frères, que l'évangile qui a été annoncé par moi n'est pas selon un homme. Car ce n'est pas d'un homme que moi je l'ai reçu, ni que je l'ai appris, mais par révélation de Jésus-Christ... Quand il plut à celui qui m'avait distingué dès le sein de ma mère, et qui m'a appelé par sa grâce, de révéler son Fils en moi, ... aussitôt je ne consultai point la chair et le sang, et je ne montai point à Jérusalem, vers ceux qui étaient apôtres avant moi » (1).

Pareil dédain de toute consultation, de celle même des autorités les plus réputées, chez un homme qui, pourtant, ne se présente pas comme un témoin direct du drame évangélique, suffirait à montrer combien ce qu'il en dit est sujet à caution. Une telle indifférence, d'ailleurs, ne se comprendrait pas si Paul avait jugé ses devanciers mieux informés que lui, s'il s'était dit qu'il n'avait qu'à s'imposer quelques journées de marche, lui, le grand voyageur, pour se trouver en tête-à-tête avec des gens qui avaient vu le Maître, qui pouvaient lui décrire sa vie, lui rapporter ses propos, lui faire son portrait. Leur témoignage ne lui paraît négligeable que parce qu'il l'estime absolument pareil au sien. Il se dit qu'eux aussi n'ont connu le Maître que par révélation. Écoutons-le lui-même :

« Puisqu'il en est plusieurs qui se glorifient selon la chair, je me glorifierai aussi... Tout ce dont quelqu'un peut se flatter..., moi aussi je m'en flatte... Sont-ils Israélites ? Moi aussi... Sont-ils ministres du Christ ?... Je le suis plus encore... J'en viendrai à des visions et révélations du Seigneur. Je sais un homme, en Christ, qui fut, il y a quatorze ans,... ravi jusqu'au troisième ciel... Et je sais que cet homme... entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme de prononcer... Je n'ai été inférieur en rien aux apôtres par excellence » (2).

Si Paul n'est inférieur en rien aux plus grands apôtres, même

(1) *Gal.*, I, 11-12, 15-17.
(2) *II Cor.*, XI, 18, 21-22 ; XII, 1-4, 11.

Digitized by Google

en ce qui regarde la connaissance du Christ, c'est évidemment qu'aucun ne l'a connu mieux que lui. Leur information est de même ordre que la sienne. Elle s'est faite par révélation. C'est seulement en esprit que tous ces gens ont vu le Christ.

2) Comment donc s'est formée cette vision intellectuelle? D'où Paul a-t-il tiré la matière du spectacle intérieur dont l'éblouissement soudain a déterminé sa conversion et transformé sa vie?

Lui-même le donne assez nettement à entendre. Le titre de « Christ », accolé par lui au nom de Jésus, est, à cet égard, très significatif. Il vient, en effet, de la Bible juive. Il résume les promesses des anciens prophètes, qui, dans les mauvais jours, se plaisaient à prédire un avenir meilleur et annonçaient, avec force détails, l'avènement prochain d'un « Oint » de Iahvé appelé à faire régner la justice et la paix sur la terre. Paul identifia son Maître avec ce Sauveur idéal, dont il trouve l'image anticipée en maintes pages des Saint Livres. C'est donc, avant tout, d'après ces textes qu'il se le représente.

Comme il ne veut plus connaître le Christ « selon la chair », mais seulement selon l'esprit, il s'attache de préférence aux passages de l'Ecriture où il le voit préfiguré sous l'aspect d'un juste idéal. Il s'inspire surtout du Second Isaïe, de certains Psaumes, du livre de la Sagesse. Mais il exploite aussi d'autres sources bibliques. Pour mieux dire, il relève à travers tout l'Ancien Testament l'annonce prophétique du règne de la justice instauré par Jésus.

Il n'a d'ailleurs pas à la chercher au hasard de ses lectures. La tradition y a déjà pourvu. De bonne heure, les juifs messianistes se sont appliqués à démêler et à grouper les textes relatifs à la grande promesse. Les chrétiens ont bénéficié de cette longue enquête et ils l'ont continuée d'un point de vue nouveau (1). Chez

(1) P. Alfaric, *La préparation évangélique*, dans la *Revue d'histoire des religions*, t. XCI (1925), p. 167-172.

Digitized by Google

les uns et chez les autres, Paul a dû rencontrer des recueils plus ou moins compacts d'oracles du Seigneur concernant la venue du Sauveur. Il n'a pu que s'en inspirer largement. Ainsi s'expliquent les emprunts fréquents qu'il fait à des textes bibliques, sans éprouver le besoin d'établir qu'il s'agit là du Christ, et aussi les combinaisons qu'il établit entre eux, comme si tous se rapportaient sans conteste à un même sujet (1).

Ces réminiscences scripturaires apparaissent nombreuses dans l'édition reçue de ses Epîtres. Qu'on n'aille pas objecter que celle des Marcionites en comptait beaucoup moins. Elle-même, en effet, comportait quelques références très nettes à la Bible juive (2). On y trouvait surtout maintes citations implicites, maintes assertions qui ne pouvaient s'expliquer que par l'influence directe des vieux oracles. Jésus y était toujours identifié avec le « Christ ». Quoi qu'en ait dit Marcion, Paul s'est couramment inspiré de l'Ancien Testament.

On ne peut vraiment s'en étonner, on s'étonnerait bien plutôt du contraire. Lui-même se présente, en deux passages certainement admis par les Marcionites (3), comme « un Hébreu né d'Hébreux, de la tribu de Benjamin, un pharisien » (4), qui a été jadis « plus avancé dans le judaïsme que la plupart des congénères du même âge, plus zélé que personne pour les traditions ancestrales » (5). Où donc un juif, un pharisien, un sectateur particulièrement zélé des traditions ancestrales, allait-il prendre la règle de sa foi, sinon dans les textes bibliques ? A défaut d'informations personnelles concernant le Christ tant attendu, dont de nombreux croyants annonçaient la venue, où devait-il chercher à se documenter sur lui, si ce n'est dans les oracles canoniques à travers lesquels il voyait son image esquissée par avance ?

(1) Rendel Harris, *Testimonies, Part I*, p. 18, 20-25.
(2) On en trouvera plus loin un exemple typique, p. 273.
(3) A. Harnack, *Marcion*, p. 69 et 123.
(4) *Phil.*, III, 5.
(5) *Gal.*, I, 14.

Digitized by Google

II

Un examen rapide des passages pauliniens où l'on a cru voir des souvenirs vivants d'un Jésus historique montrera que tous se situent sur un plan idéal, complètement étranger à l'histoire, que leurs affirmations se fondent sur la seule Ecriture, non sur une tradition authentique. Ils sont d'ailleurs en fort petit nombre. Encore certains d'entre eux ne viennent sans doute pas de Paul ou ne s'appliquent pas directement au Christ.

***

1) On pourrait croire que le nom de Jésus, qui précède ou suit régulièrement le titre de Christ, suffit à lui seul pour prouver que l'apôtre a bien en vue un personnage réel, non une figure purement idéale.

Mais l'argument est fort peu concluant. Il se retourne plutôt contre la thèse traditionnelle. Ce nom, en effet, se trouve être celui que porte le successeur de Moïse dans la Bible des Septante, la seule qui ait été employée par l'Apôtre et apparemment par les premiers chrétiens. Le Messie ne pouvait en porter un autre qui convint mieux à son rôle. Ne devait-il pas être, au sens spirituel, le véritable héritier de Moïse ? N'était-ce pas lui qui avait la mission d'introduire le peuple élu dans la terre promise ? Ne le qualifiait-on pas couramment de Sauveur, et n'est-ce pas précisément ce que signifie le nom de Iehoschua ou Ieschua ? Paul lui-même nous invite à ces rapprochements, car il enseigne avec insistance que le salut a été procuré aux hommes par Jésus et que l'évangile est l'achèvement providentiel de l'œuvre mosaïque. Ces idées apparaissent chez lui comme le fonds commun des croyances chrétiennes. C'est dire qu'elles ont dû jouer un rôle de premier plan dans la formation de l'Eglise.

Digitized by Google

2) Un texte, il est vrai, mentionne expressément la naissance du Christ. Nous lisons dans l'Epître aux Galates (IV, 4) :

« Aussi longtemps que l'héritier est enfant,... il est sous les intendants jusqu'à l'échéance du père. Ainsi nous-mêmes, quand nous étions enfants, nous étions asservis sous les éléments du monde. Mais, quand il arriva que fut rempli le temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous une loi.... »

Remarquons, pourtant, que les derniers mots, concernant cette naissance, manquaient dans le recueil de Marcion (1). Au lieu d'avoir été supprimés par lui, ils peuvent fort bien avoir été ajoutés par un éditeur catholique, qui tenait à établir ainsi la réalité de la chair du Christ, à l'encontre des négations gnostiques. Ils alourdissent fâcheusement la phrase et viennent en surcharge. Supprimons-les, retenons seulement la leçon de Marcion, et nous aurons un texte très cohérent.

« Aussi longtemps que l'héritier est enfant,... il est sous des intendants jusqu'à l'échéance du père. Ainsi, nous-mêmes, quand nous étions enfants, nous étions asservis sous les éléments du monde. Mais quand il arriva que fut rempli le temps, Dieu envoya son Fils pour qu'il rachetât ceux qui étaient sous une loi, pour que nous reçussions l'adoption ».

Admettons, après tout, si l'on veut, que les mots incriminés sont authentiques. Pouvons-nous y voir une attestation historique de la naissance du Christ ? Non, car leur contexte s'y oppose. Paul n'y rapporte aucun détail concret, qui donne l'impression d'une scène réelle. Il ne dit point où Jésus est né, qui était son père, ou, tout au moins, sa mère. Il ne laisse point soupçonner davantage à quelle date arriva ce fait important entre tous. Il se contente de dire que ce fut à « l'échéance » fixée par le Père, quand il arriva que fut rempli le temps.

On n'a pas, à ma connaissance, assez souligné la portée de ces mots. Ils font évidemment allusion aux anciennes prophéties

(1) Tertullien, *Adv. Marc.*, V, 4. Cf. A. Harnack, *Marcion*, p. 72*.

Digitized by Google

qui annonçaient l'avènement d'un chef idéal préposé par Dieu à son royaume. Plus précisément, ils visent celles qui fournissaient, ou qui semblaient fournir, quelques indications sur l'époque présumée de cet événement décisif :

Songeons, par exemple, à la célèbre bénédiction de Jacob :

« Il ne manquera pas de chef issu de Juda et de commandant sorti de ses membres, avant que n'arrive ce qui lui est réservé, et lui, il est l'attente des nations » (1).

Paul a dû être frappé par cette dernière réflexion, car il mentionne « l'attente impatiente de la créature », qui, vivant en état d'esclavage, appelle de ses vœux la liberté des fils de Dieu (2). Or, en ce temps, aucun Judéen n'exerce plus le pouvoir. Le dernier roi de Jérusalem était un Iduméen, et il n'a pas été remplacé. Les Romains sont les seuls maîtres. Ne faut-il pas en conclure que l'événement mystérieux réservé pour la fin est arrivé ? Et que peut-il être, sinon la venue du Sauveur attendu ?

Rappelons-nous encore la prophétie communiquée par un ange à Daniel :

« Soixante-dix semaines ont été décidées sur ton peuple et sur la ville de Sion, pour terminer le péché et pour réduire l'injustice,.. pour donner une justice éternelle, pour terminer les visions,..... et pour réjouir le Saint des Saints » (3).

La suite, visiblement altérée, est fort confuse et peu intelligible. Elle n'en devait avoir que plus d'attrait pour les croyants. On y voit, que, quand les soixante-dix semaines auront expiré, le

(1) *Gen.*, XLIX, 10 Sept. Déjà Justin (*Apol.*, I, 32, 1-4 ; *Dial.*, LII, 4 ; CXX, 3-5) et Irénée (*Haer.*, IV, 20, 2) se servent de ce texte pour prouver que le Christ a dû venir quand l'indépendance juive a pris fin. Au lieu de « ce qui lui est réservé », ils lisent « celui à qui cela est réservé ». Peut-être cette dernière leçon se lisait-elle dans un cercueil d'oracles messianiques utilisé par Paul.

(2) *Rom.*, VIII, 19.

(3) *Dan.*, IX, 24 Sept. Ce texte est entendu déjà de la venue du Christ par l'auteur de l'Epître à Barnabé (XVI, 6-10) et plus tard par Tertullien (*Adv. Jud.*, 8).

Digitized by Google

« Christ » sera frappé, et qu'un grand désastre s'abattra sur la ville et sur le sanctuaire. A cette occasion, il est parlé de « l'achèvement du temps », et, dans un manuscrit important, de « l'échéance » (προθεσμία) (1).

Pour des croyants qui vivaient dans l'attente du Messie prédit par Dieu, une telle prophétie ne pouvait s'entendre que de lui et des événements qui devaient suivre sa venue. Elle se présentait comme donnée à Daniel vers la fin de l'exil. Dans ces conditions les semaines dont il y était parlé ne pouvaient pas être simplement de sept jours, car elles n'auraient donné alors qu'un total d'environ seize mois et le Christ eût dû paraître dès l'époque de Cyrus. En les entendant de sept années, comme ont toujours fait les chrétiens, on était amené à se dire que le Sauveur attendu avait dû venir, conformément à la prophétie de Jacob, vers le temps où le pouvoir avait échappé à Juda (2).

Ce doit être surtout à ce texte que pense Paul, lorsqu'il déclare que le Fils de Dieu vint à « l'échéance » fixée par le Père, quand « fut rempli le temps ». Rien n'est plus naturel, car il s'inspire, en d'autres endroits, du contexte. C'est d'après l'oracle des soixante-dix semaines, et celui qui le suit, qu'il se représente l'Antichrist, « l'homme du péché, le fils de la perdition, l'adversaire, qui s'élève au-dessus de tout ce qu'on appelle Dieu, ou de tout ce qu'on adore, jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, se proclamant lui-même Dieu » (3). C'est aussi d'après la même source qu'il voit le Christ venant peu après sur les nuées du ciel, pour triompher de tous ses ennemis et associer ses élus à sa gloire (4).

(1) H. Barclay Swete, *The Old Testament in greek*, t. III, p. 560.

(2) Tertullien conclut, plus précisément, de ce texte, d'après une chronologie minutieuse quoique bien fantaisiste, que Jésus devait venir au temps d'Auguste (*Adv. Jud.*, 8). Vers la même époque, Jules Africain en faisait autant, au 5e livre de sa *Chronographie*, selon le témoignage d'Eusèbe (*Demonstr. evang.*, VIII, 2 ; *Patrol. gr.*, t. XXII, c. 608-612).

(3) *II Thess.*, II, 3-4. Cf. *Dan.*, VII, 25-26 ; VIII, 23-25 ; IX, 26-27 ; XI, 36-39.

(4) *I Thess.*, IV, 16-17. Cf. *Dan.*, VII, 13-14 ; XII, 2-3.

Digitized by Google

La méthode qu'il suit pour établir l'imminence du second avènement nous aide à comprendre comment il est arrivé à se dire que le premier est accompli déjà. Dans un cas comme dans l'autre, son esprit est dominé par le livre de Daniel, où le comput des temps tient une place si considérable. Cette constatation est du plus haut intérêt, car elle nous permet d'entrevoir comment le christianisme lui-même s'est constitué, comment sa foi première a pu germer parmi des Juifs pieux qu'obsédait la pensée du Messie.

3) Un dernier texte concernant la naissance du Christ paraît la présenter plus nettement comme un fait historique. Nous lisons dans l'Epître aux Romains (I, 3) que Jésus « est né de la semence de David selon la chair ».

Mais il faut noter d'abord que ces derniers mots ne se lisaient point dans le recueil de Marcion (1). D'après Origène, ils avaient été rayés par l'hérésiarque (2). Seulement ils peuvent fort bien avoir été introduits, au contraire, par un éditeur plus tardif. Ils font partie d'une parenthèse très lourde que le contexte n'appelle point et qui a tout l'air d'une simple glose (3b 4a).

D'ailleurs la formule dont il s'agit ici est purement messianique. Elle revient à dire que Jésus est fils de David. C'est un des titres traditionnels de l'Oint de Iahvé qu'annoncent les anciens nabis (3). Le contexte invite et oblige même à l'entendre en ce sens. Paul y décline ses titres apostoliques et s'y présente comme providentiellement appelé et « mis à part pour une bonne nouvelle de Dieu, qu'il avait prénotifiée par ses prophètes, en Ecritures Saintes, touchant son Fils.... Jésus-Christ, notre Seigneur », (I, 1-5). Il est clair que l'histoire évangélique est conçue ici comme la réalisation normale des vieux oracles messianiques.

(1) A. Harnack, *Marcion*, p. 100*.

(2) *In Joh.*, X. 14.

(3) *Is.*, IX. 1-6 (cf. *Math.*, IV. 14-16) ; XI. 1-5 ; *Mich.*, V. 1 (cf. *Matt.*, II, 5-6). Voir aussi *Marc* XII, 35. Cf. M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 216.

Digitized by Google

⁂

On objectera que Paul possède sur Jésus d'autres renseignements d'un caractère plus positif. Il cite certains de ses propos, qu'il allègue comme des « paroles du Seigneur » et qu'il suppose parfaitement connus de ses lecteurs.

La remarque serait décisive, si elle était bien établie. Mais elle demeure fort sujette à caution. Dans la mention qui est faite de ces « paroles du Seigneur », aucun détail n'est donné qui permette de les rattacher à un épisode précis de la vie du Christ. On ne devrait, dès lors, les en faire venir que si on ne pouvait les comprendre autrement. Cette réserve s'impose d'autant plus que Paul lui-même se vante, nous l'avons vu, de ne point prêcher un évangile qui lui vienne des hommes. Il déclare ne tenir ce qu'il sait que de Dieu. En fait, toutes les « paroles du Seigneur » qu'il met en avant se ramènent à des citations d'Ecritures juives. Ce sont des oracles du « Kurios » des Septante qui n'est autre que l'antique Iahvé.

« Voici, dit l'apôtre aux Thessaloniciens, ce que nous vous disons en parole de Seigneur. C'est que nous, les vivants, qui restons pour l'avènement du Seigneur, nous ne passerons pas avant ceux qui dorment. C'est que lui, le Seigneur, à un signal, à une voix d'archange, à un coup de trompette de Dieu, descendra du ciel, et les morts en Christ ressusciteront d'abord, ensuite nous, les vivants, qui restons, avec eux nous serons ravis en des nuées, au devant du Seigneur, en l'air, et ainsi serons-nous toujours avec le Seigneur » (1).

Le texte s'explique fort bien sans qu'on y voie la moindre réminiscence de paroles prononcées par Jésus. L'accent est ici sur la résurrection des chrétiens qui précédera le retour triomphal du Christ. Les fidèles qui dorment s'éveilleront, au son de la trompette divine. Ils viendront reprendre leur place parmi ceux

(1) *I Thess.*, IV, 15-17.

Digitized by Google

qui survivent pour s'associer à leur destinée glorieuse. Telle est l'idée foncière de Paul. Or la même affirmation se trouve déjà formulée, à propos du même jugement final, dans le dernier chapitre du livre de Daniel : « Beaucoup, y lisons-nous, de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront... pour la vie éternelle » (XII, 2). Cet oracle est présenté comme venant du Seigneur Dieu, avec ordre intimé au prophète de le tenir caché jusqu'au temps de la fin, où beaucoup le liront et accroîtront ainsi leur connaissance (XII, 4). Paul, se voyant dans cette ultime période, le prend à son compte et en fait la base de son enseignement.

2) Plus concluant, à première vue, est un autre texte qui se lit dans la première Epître aux Corinthiens (VII, 10). Paul y écrit, à propos du lien conjugal :

« Aux mariés, j'ordonne, pas moi mais le Seigneur, que la femme ne se sépare point de son mari... et que le mari ne renvoie pas sa femme ».

A en croire les exégètes, l'apôtre se réfère ici à une réponse que, chez Marc (X, 11-12), Jésus fait à ses disciples, en Transjordanie, pendant qu'il monte à Jérusalem : « Qui renvoie sa femme et en épouse une autre est adultère à son égard ; et, si elle-même, ayant renvoyé son mari, en épouse un autre, elle est adultère ».

Mais il ne faut pas oublier que l'Evangile selon Marc, tout en étant le plus ancien de ceux qui nous ont été conservés, a été écrit assez longtemps après les Epîtres de Paul. Il s'explique par elles, bien plutôt qu'il ne sert à les expliquer. Rien ne montre, d'autre part, que l'Apôtre, dépende d'une tradition orale, d'où nos textes évangéliques procèderaient aussi, car aucune indication n'est donnée sur les circonstances dans lesquelles aurait été prononcé le propos de Jésus.

Tout s'explique fort bien, au contraire, si l'on admet que Paul s'inspire ici de la Bible juive. Dès le début de la *Genèse* (II, 24), Dieu lui-même dit de l'homme et de la femme que les deux ne

Digitized by Google

feront qu'un. Or cette parole se trouve rappelée, à propos du mariage chrétien, dans un passage célèbre de l'Epître aux Ephésiens (V, 28-31), comme plus tard dans l'Evangile selon Marc (X, 6-9). — Le *Deutéronome* s'exprime dans le même sens, car il ne permet le divorce qu'au mari, et seulement pour une raison grave (XXIV, 1-2). C'est, du moins, ainsi que l'entendait une école rabbinique très importante, celle de Schammaï (1), dont l'interprétation ne pouvait être ignorée de Paul, et devait être attribuée au Christ lui-même par l'Evangile selon Mathieu (V, 32). — Plusieurs prophètes semblent aller plus loin et réprouver tout relâchement du lien conjugal, car ils comparent l'union de Iahvé et de son peuple à celle du mari et de la femme, pour conclure qu'elle doit être pareillement indissoluble (2). Justement, cette idée reparaît dans l'Epître aux Ephésiens, qui assimile les rapports des époux à ceux du Christ et de l'Eglise (3). — Plus décisif encore est un oracle qui se lit chez Malachie (II, 15-16) : « Que nul ne soit infidèle à la femme de sa jeunesse, car je hais la répudiation, dit le Seigneur ». Voilà sans doute la parole du « Kurios » à laquelle l'Apôtre fait allusion, quand il écrit sur ce sujet aux Corinthiens. On s'explique ainsi qu'il n'éprouve pas le besoin d'en préciser les circonstances. Tous ses lecteurs sont censés avoir une connaissance précise de la Bible.

3) Un dernier passage de la même Epître est mis en avant à propos de Jésus. Paul dit aux Corinthiens, en parlant du droit qu'ont les apôtres de se faire nourrir par les croyants :

« Le Seigneur a ordonné à ceux qui annoncent l'Evangile de vivre de l'Evangile » (IX, 14).

On a vu là une allusion à une parole du Christ qui se lit chez Luc (X, 7) : « Dans quelque maison que vous entriez,... demeurez

(1) *Jerus. Sotah.*, f. 16, 2. Gamaliel, quoique petit-fils d'Hillel, pensait sur ce point comme Schammaï (*Yebamoth*, 65, *a*, *b*).

(2) *Ezech.*, XVI, 15, 23-24, 44-45. Cf. *Jérém.*, III, 1 ; *Osee*, I, 2 ; II, 4, 7 ; III, 1, etc.

(3) *Eph.*, I, 22-24, 29-32.

Digitized by Google

dans cette maison, mangeant et buvant ce qu'on vous donnera, car l'ouvrier mérite son salaire ».

Mais Paul écrit avant Luc, qui connaît et exploite ses Epîtres, qui peut donc, ici, s'être inspiré de lui. Il ne donne aucun détail qui permette de rattacher le propos allégué à un moment quelconque de la vie du Christ. La parole du Seigneur à laquelle il fait allusion doit venir bien plutôt du « Kurios » des Septante, du Dieu des Juifs. Elle se présente, en effet, même dans le recueil de Marcion (1), comme la conclusion d'une longue démonstration dont les arguments, d'abord empruntés à la vie commune, ont été ensuite confirmés par l'Ancien Testament :

« Ces choses que je dis n'existent-elles que dans les usages des hommes ? La loi ne les dit-elle pas aussi ? Car il est écrit dans la Loi de Moïse : *Tu n'emmuselleras pas le bœuf quand il foule le grain* (2). Dieu se met-il en peine des bœufs, ou parle-t-il uniquement à cause de nous ? Oui c'est à cause de nous qu'il est écrit que celui qui foule le grain foule avec l'espérance d'y avoir part. Ne savez-vous pas que ceux qui remplissent les fonctions sacrées sont nourris par le temple, que ceux qui servent à l'autel ont part à l'autel (3) ? De même, aussi, le Seigneur a ordonné à ceux qui annoncent l'évangile de vivre de l'évangile » (4). Ainsi rapprochée de son contexte, la dernière phrase s'explique sans la moindre difficulté par l'Ancien Testament. Paul ne fait qu'appliquer aux messagers de la bonne nouvelle ce qu'il lit dans la Loi au sujet des prêtres, des lévites et des animaux eux-mêmes consacrés au service des Juifs. C'est qu'il estime que toutes les leçons adressées aux fils d'Abraham sont des figures destinées à l'instruction future des chrétiens.

En somme, l'Apôtre ne cite pas un seul mot, il ne rapporte pas un seul fait qui se rattache à la prédication de Jésus. L'occa-

(1) Tertullien, *Adv. Marc.*, V, 7. Cf. A. Harnack, *Marcion*, p. 84*-85*.
(2) Cf. *Deut.*, XXV, 4.
(3) *Nombr.*, XVIII, 8-32 ; *Deut.*, XVIII, 1-8.
(4) *I Cor.*, IX, 8-10, 13-14.

Digitized by Google

sion, pourtant, lui en aurait été offerte à tout instant, s'il eût connu une tradition analogue à celle qui s'affirme en nos évangiles. Il eût ainsi établi sa doctrine sur des preuves bien plus directes et convaincantes que celles qu'il déduit péniblement de textes archaïques.

D'après un récit très circonstancié de Marc, le Maître n'avait-il pas, comme lui-même, porté la bonne nouvelle à des Hellènes, hors de la terre juive (1) ? N'avait-il pas enseigné, comme lui, que c'est la foi qui sauve et que les œuvres de la Loi n'y peuvent suffire (2), que le sabbat a été fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat (3), que ce ne sont pas les aliments impurs mais les mauvaises pensées et les mauvais désirs qui souillent l'âme (4), qu'il faut rendre à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu (5) ? Paul ne fait pas la moindre allusion à ces divers propos de Jésus ni aux circonstances qui les ont provoqués. C'est évidemment qu'il ne les connaît pas. Disons mieux. C'est que, dans son entourage, on n'était pas mieux instruit à ce sujet. Quel que soit son dédain de toute tradition humaine, il serait en effet bien étrange et tout à fait inexplicable que lui, qui avait consacré sa vie à la propagation de l'évangile, qui se trouvait en contact incessant avec toutes sortes de croyants et d'apôtres, n'eût point su ce qui se disait parmi eux sur les sujets qui lui étaient les plus chers et dont il s'entretenait constamment avec eux. S'il ne connaît aucun détail précis et positif de la prédication du Christ, cette ignorance a dû être commune à tous les chrétiens de son temps avec lesquels il se trouvait en rapports.

***

(1) *Marc*, VII, 24, IX, 29.
(2) *Marc*, II, 5 ; V, 34 ; X, 52 ; cf. X, 27.
(3) *Marc*, II, 27-28.
(4) *Marc*, VII, 15-23.
(5) *Marc*, XII, 17.

Digitized by Google

Paul paraît mieux instruit sur la fin de son Maître. Dans la première Epître aux Corinthiens (XI, 23-26), il rappelle, en passant, un épisode initial du grand drame :

« Moi, j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis, que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, et, ayant rendu grâces, le rompit et dit : « Ceci est mon corps, qui est (rompu) pour vous, faites ceci en ma mémoire », de même aussi la coupe, après le repas, disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, faites ceci, toutes les fois que vous boirez, en ma mémoire ».

Ce récit est le plus ancien et le mieux attesté de ceux qui nous ont été transmis sur la vie du Christ. Or, il se montre singulièrement inconsistant, car il résulte d'une vision purement idéale.

Les premiers mots attestent que nous remontons ici jusqu'à sa source. Paul ne le tient pas de la tradition chrétienne. C'est lui qui l'y a fait entrer. Il déclare expressément l'avoir « reçu du Seigneur ».

Il montre aussitôt après comment il l'a reçu, en rappelant « la nuit où Jésus fut livré ». Laissons de côté le détail de « la nuit ». Il se subordonne au suivant, à celui de la livraison, et s'explique par lui. La livraison du Christ est une œuvre de ténèbres. Elle n'a pu se produire que dans la nuit. Mais pourquoi Jésus fut-il « livré » ? Le mot paraît étrange. Il n'en est que plus révélateur. Sa singularité même en trahit l'origine. Si Paul parle de la livraison du Christ comme d'une chose qui va de soi, sur laquelle il n'est pas besoin d'insister, c'est que tous ses lecteurs connaissent, ou sont censés connaître, le passage célèbre du Second Isaïe qui montre le serviteur de Dieu, son « enfant » d'après la version des Septante, « livré » à la mort pour les péchés des hommes (LIII, 6, cf. 12).

La suite du texte prophétique nous aide à comprendre comment s'est formée la vision de l'Apôtre. Il y est dit que ce juste, immolé pour les pécheurs, a été « conduit au sacrifice comme un agneau » (LIII, 7). Habitué à se représenter l'histoire des Juifs comme

Digitized by Google

une figure anticipée de celle des chrétiens, Paul a identifié cet agneau avec celui de la liturgie pascale décrite dans l'Exode (XII), 1-28). Lui-même écrit, dans la même Epître aux Corinthiens : « Notre Pâque a été immolée, c'est le Christ » (V, 7). Comme l'agneau pascal est mangé par les Juifs en un repas sacré, Paul se trouve conduit à penser que la grande victime symbolisée par lui doit servir de nourriture aux chrétiens. Ceci, évidemment, ne peut se faire qu'en figure. Ainsi s'impose logiquement l'idée d'un banquet mystique, dont les aliments représentent le Christ. Il n'en existe qu'un qui réunit tous les disciples de Jésus. C'est l'agape traditionnelle, où les croyants rompent le même pain et boivent à une coupe commune. Elle consistait avant Paul, son texte même nous le montre, en un repas de communauté où s'affirmait et où se fortifiait l'esprit du groupe. Lui y voit une liturgie mystique, analogue à celle qui se pratique en certaines religions du monde hellénique, où les fidèles, assemblés autour d'une table sainte, se nourrissent en figure de leur dieu (1). Il le dit en termes très nets aux Corinthiens : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion du sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion du corps du Christ ? » (2).

Ainsi entendu, le repas sacré des chrétiens n'a pu être institué que par Jésus. Lui seul avait le droit de donner son corps à manger, son sang à boire. Quand l'aura-t-il fait sinon lorsqu'il allait être « livré » à la mort, « comme un agneau », pour l'établissement de la Pâque chrétienne ? Son rôle, en l'occurence, correspond à celui du fondateur de la Pâque juive. Paul en est tellement convaincu qu'il fait parler Jésus comme Moïse. Celui-ci avait dit aux Israélites, à propos de la victime qui devait sceller le pacte conclu par eux avec Iahvé : « Voici le sang de l'alliance que Dieu a faite

(1) R. Reitzenstein. *Die hellenist. Mysterien Religionen*, 2e éd., p. 244-245. Cf. A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, p. 290.

(2) *I Cor.*, X, 16.

Digitized by Google

avec vous » (1). C'est comme une traduction chrétienne de ces paroles que l'Apôtre nous présente quand il fait dire par Jésus : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang ». D'autre part, pour l'équilibre de la scène, la formule concernant le breuvage mystique en exige une autre, du même genre, prononcée préalablement sur le pain. Voilà pourquoi Paul a fait dire d'abord : « Ceci est mon corps qui est (rompu) pour vous ». Jusque dans le propos final : « Faites ceci en ma mémoire », il s'inspire sans doute du récit mosaïque, car l'ancienne Pâque avait déjà été donnée comme un grand mémorial, que les fils d'Abraham devaient conserver avec soin et transmettre ensuite à leurs enfants (2).

Ainsi, depuis les premiers mots jusqu'aux derniers, l'institution de la cène eucharistique nous apparaît chez Paul comme une simple transposition de thèmes scripturaires.

***

Pareille remarque doit nous mettre en garde contre les allusions faites dans les Epîtres à la fin tragique de Jésus. On a cru par le passé, on croit encore communément que l'Apôtre dépend ici d'une tradition authentique. Seulement cette tradition se présente chez lui dans des conditions très vagues et inquiétantes, qui suffiraient à la rendre suspecte aux lecteurs même les plus confiants s'il s'agissait d'un sujet moins vital pour la foi.

1) Paul dit bien, et avec insistance, que Jésus est mort. Mais il n'explique ni où ni quand le fait est survenu. Il note, en revanche, qu'on en trouve l'annonce chez les prophètes. Vers la fin de la première Epître aux Corinthiens (XV, 3), rappelant à grands traits sa doctrine aux fidèles, il la résume ainsi : « Je vous ai enseigné avant tout, comme je l'avais aussi reçu, que Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures ».

(1) *Exod.*, XXIV, 8 Sept.
(2) *Exod.*, XII, 24-27.

Digitized by Google

Il est vrai que ces derniers mots ne se lisaient point dans l'Apostolicon marcionite. Mais on s'explique sans peine qu'ils aient été supprimés par Marcion, dont ils contrariaient la doctrine. Même s'ils représentaient plutôt une addition tardive, ils répondraient, sans nul doute, à la pensée de Paul. Ils sont comme implicitement dans le contexte. En disant que le Christ est mort « pour nos péchés », l'apôtre vise apparemment le texte déjà cité du recueil d'Isaïe selon lequel le serviteur (ou « enfant ») de Dieu « a été blessé pour nos péchés, frappé pour nos iniquités,... conduit comme un agneau à la boucherie » (1).

2) A cette donnée traditionnelle Paul ajoute, il est vrai, un détail important :

« Le Christ Jésus qui était en forme de Dieu,... ayant pris une forme d'esclave,... s'est humilié jusqu'à mourir et à mourir en croix » (2).

Ce dernier trait, a-t-on dit, ne saurait s'expliquer par une influence biblique. En réalité, divers textes devaient le suggérer. Mettons-nous à la place des chrétiens du premier siècle, qui cherchaient à fixer, au moyen d'anciens oracles, l'image encore très flottante du Christ. Ils voyaient, dans le passage même d'Isaïe utilisé par Paul, que le serviteur (ou « enfant ») de Dieu serait « méprisé,... dédaigné,... humilié,... enlevé de la terre,... compté parmi les scélérats » (3). Ils constataient aussi dans le livre de la Sagesse que les impies disaient à son sujet : « Soumettons-le aux outrages et aux tourments... Condamnons-le à une mort honteuse » (4). De tels détails évoquaient d'eux-mêmes une scène de crucifiement. Aucun supplice, en effet, n'égalait celui-là en infamie comme en atrocité. Il semblait d'ailleurs que les horreurs en eussent été décrites à l'avance dans quelques-uns des Psaumes qui parlaient du juste persécuté. L'un d'eux faisait dire à Dieu

(1) *Is.*, LIII, 5-7.
(2) *Phil.*, II, 8.
(3) *Is.*, LIII, 3, 4, 8, 12.
(4) *Sag.*, II, 19-20.

Digitized by Google

par cette victime innocente : « Je suis un ver de terre et non un homme... Tous mes os se séparent... Ma langue s'attache à mon palais... Une bande de scélérats rôdent autour de moi ; ils ont percé mes mains et mes pieds, ils ont compté tous mes os... Ils se partagent mes vêtements, ils tirent au sort ma tunique » (1). Ces traits rapides et terrifiants devaient constituer, en quelque sorte, le premier canevas du récit de la Passion, qui se lit chez nos évangélistes. Paul les aura médités et exploités d'autant plus qu'il ne voulait rien savoir que le « Christ crucifié » (2).

3) L'on voudrait quelque renseignement concret sur les circonstances de ce crucifiement, qui est ainsi devenu comme le centre de la gnose chrétienne. Peut-on savoir, au moins, par qui et pourquoi Jésus a été condamné au dernier supplice ? L'Apôtre se tait sur ce point important. On lit bien, dans la première Epître à Timothée (VI, 13), que le Christ « a attesté, sous Ponce Pilate, la belle confession ». Mais la phrase n'est pas de Paul. L'écrit, dans son entier, est aujourd'hui communément tenu, avec juste raison, pour apocryphe.

4) On a cru voir une allusion au procurateur romain en un passage de la première Epître aux Corinthiens : « Les archontes de ce siècle », y est-il dit, n'ont pas connu la « Sagesse de Dieu », car, « s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire » (II, 8). L'expression initiale serait étrange, appliquée à un fonctionnaire impérial de second ordre. Elle n'est, selon toute apparence, qu'un écho lointain d'oracles messianiques. Nous lisons dans un Psaume que « les rois de la terre et les archontes se sont assemblés en commun contre le Seigneur et contre son Christ » (3) Ailleurs, le Psalmiste fait entendre cette invitation solennelle : « Levez vos portes, archontes, ouvrez-vous, portes éternelles, et il entrera le roi de la gloire ». Puis une voix demande : « Qui est ce roi de la gloire ? » Et il lui est répondu : « Le Sei-

(1) *Ps.*, XXII, 7, 15-19.
(2) *I Cor.*, II, 2.
(3) *Ps.* II, 8 Sept.

Digitized by Google

gneur fort et puissant... » (1). Paul aura entendu ce dialogue du Christ triomphant, à qui les Princes de l'air, gardiens des portes célestes, durent donner passage, pour le laisser entrer dans « la gloire de Dieu Père » (2). De la question posée par eux à son sujet il aura donc conclu que, même alors, ces « archontes » ne connaissaient pas sa vraie nature, bien qu'ils eussent auparavant combiné sa perte (3).

5) Plus concluant pourrait paraître un texte de la première Epître aux Thessaloniciens (II, 14-15) :

« Vous avez suivi, frères, l'exemple des communautés de Dieu qui sont dans la Judée en Christ Jésus, parce que vous aussi avez souffert les mêmes choses de la part de vos compatriotes qu'eux de la part des Juifs, qui ont tué et le Seigneur Jésus et les prophètes... »

Mais l'ensemble du passage (v. 13-16) dans lequel se lit cette remarque a été dénoncé déjà comme apocryphe. Il se lie mal au contexte et se présente comme une « surcharge rédactionnelle » (4). Un détail d'ailleurs donne à penser qu'il aura été écrit après la ruine de Jérusalem. On y lit, en effet, au sujet des meurtriers du Seigneur, que « sur eux la colère est arrivée au terme ».

Admettons, pourtant, que la phrase concernant les Juifs soit authentique. Le rôle qui leur est attribué n'en devient pas mieux garanti. En disant qu'ils ont tué non seulement Jésus mais « les prophètes », l'auteur montre sa dépendance à l'égard de l'Ancien Testament. Divers textes bibliques reprochaient aux Israélites, particulièrement aux habitants de Juda et de Jérusalem, d'avoir constamment méconnu, honni et mis à mort les serviteurs de Dieu chargés par lui de parler en son nom (5). Des lecteurs chrétiens

(1) *Ps.* XXIII, 7-8 Sept.
(2) *Phil.*, II, 11 ; cf. *Eph.*, VI, 12.
(3) P. L. Couchoud, *Le mystère de Jésus*, p. 131-134.
(4) A. Loisy, *Les livres du Nouveau Testament*, p. 135.
(5) *I Rois*, XVIII, 4, 13 ; XX, 14 ; *II Rois*, IX. 7 ; *II Chron.*, XXIV. 19-21 ; XXXVI, 15 ; *Néhem.*, IX. 26. Cf. *Luc*, XI, 41-51.

Digitized by Google

étaient ainsi amenés à penser que le peuple rebelle avait dû se comporter de même à l'égard du Messie. La conclusion s'imposait d'autant plus, à leurs yeux, que plusieurs passages, considérés comme messianiques, montraient le juste idéal en bute aux outrages et aux violences de tout son entourage (1). Le texte de l'Epître aux Thessaloniciens n'ajoute rien à ce thème biblique.

⁂

1) Paul ne dit rien de plus, au sujet du Christ crucifié, sinon qu'il fut enseveli et qu'il ressuscita. Encore ne parle-t-il de sa sépulture qu'à propos de sa résurrection. Celle-ci même n'est mentionnée que comme une nouvelle réalisation de vieilles prophéties. Nous lisons, en effet, dans le texte déjà cité de la première Epître aux Corinthiens (XV, 3) qui concerne la fin du Messie :

« Je vous ai enseigné, avant tout, comme je l'avais aussi reçu, que le Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures, qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Ecritures ».

L'allusion biblique de la fin, comme celle qui concerne la mort du Christ, faisait défaut dans l'Apostolicon de Marcion. Mais ce n'est pas, nous l'avons remarqué, une raison suffisante de ne point la tenir pour authentique. Même apocryphe, elle serait dans l'esprit de Paul. Les deux enseignements de la sépulture et de la résurrection, auxquels elle se rattache et qu'elle tend à garantir, font suite à celui de la mort subie « pour nos péchés », qui se réfère visiblement à un texte du second Isaïe. Ils doivent être interprétés de la même façon. Or, dans l'oracle qui vient d'être visé, le prophète disait, au sujet du juste frappé pour les pécheurs : « On a mis son sépulcre avec les méchants, son tombeau avec le riche... Après avoir livré sa vie en sacrifice pour le péché. il verra une postérité et prolongera ses jours » (2). L'apôtre

(1) *Ps.*, XXVII. 10 ; XXXI. 12-14 ; LXIX, 9-10 ; LXXXIX, 39-42.
(2) *Is.*, LIII. 9-10.

Digitized by Google

transpose ce vieux thème, en expliquant que le Christ, « mort pour nos péchés », a été enseveli puis est ressuscité. Il peut penser aussi à d'autres textes bibliques, d'une inspiration analogue, par exemple à une phrase d'un Psaume (1), citée à ce même sujet dans les *Actes* (II, 24), où un juste idéal dit à Dieu : « Ma chair reposera avec espérance, car tu n'abandonneras pas mon âme dans le séjour des morts, et tu ne permettras pas que ton saint voit la corruption ».

La date assignée à la résurrection doit être conçue comme le fait lui-même, « selon les Ecritures ». Les évangélistes ont vu une figuration anticipée du grand événement dans le passage célèbre, qui montrait Jonas englouti par un grand poisson et rejeté par lui au bout de trois jours (2). Paul aura pu trouver le même texte à côté de celui du second Isaïe concernant le serviteur (ou « enfant ») de Dieu dans un recueil d'oracles messianiques. Habitué à voir dans toute la Bible juive des figures du Messie, il se sera représenté l'aventure tragique du prophète comme un symbole anticipé de ce drame grandiose où le Christ, terrassé par la mort, s'était dégagé de son étreinte et relevé victorieux (3). Un tel rapprochement devait lui sembler d'autant plus naturel qu'il avait été, sans doute, familiarisé de bonne heure, par sa formation hellénique, avec l'idée, courante autour de lui, d'un dieu sauveur qui, enlevé par une mort violente, revient à la vie après le même intervalle de trois jours (4).

2) On objectera que Paul ne s'appuie pas seulement sur les « Ecritures », qu'il invoque aussi des souvenirs vécus. D'après la suite du texte cité de la première Epître aux Corinthiens, le Christ s'est montré, après sa résurrection, à de nombreux témoins :

(1) *Ps.*, XVI, 9-10, Sept.
(2) *Jon.*, II, 1, 11. Cf. *Math.*, XII, 39-41 ; XVI, 4 ; *Luc*, XI, 29-32.
(3) *I Cor.*, XV, 54.
(4) H. Hepding, *Attis*, p. 149-166 ; cf. 167, not. 3 ; R. Reitzenstein, *Die hellenist. Myster. Relig.*, 2e éd., p. 245 (Osiris) ; G. Glotz, *Rev. des étud. grecq.*, 1920, p. 213 (Adonis).

Digitized by Google

« Il a été vu par Képhas, puis par les douze, ensuite il a été vu par plus de 500 frères en une fois, parmi lesquels la plupart demeurent encore maintenant, quelques-uns sont morts ; ensuite il a été vu par Jacques, puis par tous les apôtres, et après tous, comme par l'avorton, il a été vu aussi par moi, car moi, je suis le moindre des apôtres, je ne suis pas digne d'être appelé apôtre... » (1).

De telles remarques surprennent sous la plume de celui qui s'est exprimé avec tant de hauteur, dans l'Epître aux Galates, sur le compte des « colonnes » réputées de l'Eglise, et qui déclare, en un autre passage, n'avoir été « inférieur en rien aux apôtres par excellence » (2). En la forme où elles sont présentées, elles trahissent d'ailleurs un arrangement assez artificiel, qui n'est guère conforme à la manière de Paul. Nous avons là comme un dyptique, dont chaque panneau est consacré d'abord à une personnalité dominante, « Képhas » ou « Jacques », puis à un groupe restreint d'élus, « les douze », « tous les apôtres », enfin à un cercle élargi, les « cinq cents frères », et « l'avorton », qui se tient sur le même rang qu'eux, puisqu'il n'est pas « digne d'être appelé apôtre ». Tout cela manquait dans l'Apostolicon de Marcion. Après le rappel de l'enseignement donné aux Corinthiens, et accepté par eux, sur la mort, la sépulture et la résurrection du Christ (XV, 1-4), on lisait simplement : « Ainsi prêchons-nous et ainsi avez-vous cru » (XV, 11) (3). C'est sans doute un texte de ce genre que Marc aura connu. Lui qui s'inspire, à travers toute son œuvre, des écrits pauliniens, ne rapporte aucune apparition. Il clôt son récit par la découverte du tombeau vide, qui atteste, selon les croyances du temps, que Jésus n'est plus parmi les hommes (4). Le passage de l'Epître aux Corinthiens

(1) *I Cor.*, XV, 5-9.
(2) V. *supra*, p. 263.
(3) Harnack, *Marcion*, p. 89*.
(4) Deux passages du second Evangile (XIV, 28 et XVI, 7) font prédire par Jésus qu'il apparaîtra aux apôtres à la suite de sa résurrection. Mais

Digitized by Google

concernant les apparitions du Christ ressuscité n'est donc, très vraisemblablement, qu'une glose tardive.

Que vaudrait-il d'ailleurs, s'il était authentique ? Il n'offrirait à l'historien qu'une garantie purement illusoire, car les visions qu'il invoque ne ressemblent en rien à celles qui règlent la créance commune. D'après la suite de l'exposé, le corps d'un ressuscité n'est pas comme le nôtre. Entre l'un et l'autre il y a autant de différence qu'il en existe entre une tige de froment et le grain qui la portait en germe, ou, pour mieux dire, entre la terre et le ciel, entre l'âme vivante et l'esprit. L'un est animé ou « psychique », l'autre spirituel ou « pneumatique » (1). Comprenons bien par là qu'un ressuscité n'apparaît point en chair et en os. Il a la même nature que les esprits qui habitent les régions aériennes. Il est perçu comme eux, c'est-à-dire autrement que les gens avec qui nous vivons. Un nuage, un éclair, un vent soudain, révèlent sa présence au regard des croyants. Mais, pour quiconque ne croit pas, de telles visions n'attestent rien de plus que l'état d'âme du voyant. Elles peuvent se multiplier comme la foi même qui les a provoquées. Leur valeur ne s'en trouve aucunement accrue. Au tribunal de l'historien critique, douze ou cinq cents ne comptent pas plus qu'une.

⁂

Ainsi, jusqu'au terme de sa carrière, le Jésus de Paul n'offre à nos yeux qu'une image fuyante. Il demeure aussi impalpable que ce « fils de l'homme » entrevu par Daniel en ses « visions nocturnes », qui venait « avec les nuées des cieux », vers « l'Ancien des jours », pour recevoir une domination éternelle sur l'ensemble des peuples, et qui symbolisait, pour le voyant, les

tous deux se trouvent cadrer fort mal avec le contexte. Ils doivent venir d'une autre main.

(1) *I Cor.*, XV, 35-49.

Digitized by Google

Juifs fidèles, appelés à dominer sur toutes les nations (1). Son individualité n'est pas plus accusée que celle de ce « serviteur de Dieu », en qui le Second Isaïe personnifiait l'Israël de l'exil, souffrant et agonisant pour les péchés d'autrui, montrant ainsi la voie aux égarés, et méritant pour lui-même un merveilleux triomphe (2). Pour mieux dire, il ne fait qu'un avec ces antiques figures (3). Il est né de leur fusion, il participe à leur nature, il appartient de même au monde idéal de la foi (4).

Prosper ALFARIC.

(1) *Dan.*, VII, 13-14.

(2) *Is.*, LII, 13, LIII, 12.

(3) Le texte de l'Epitre aux Philippiens (II, 5-11) cité au début (p. 257) combine visiblement l'oracle de Daniel et celui du Second Isaïe.

(4) Renan en a convenu par moments (*Saint Paul*, p. 309-310 ; *L'Antéchrist*, p. 84-85, 221-22), ainsi que mon collègue et ami Jean Pommier l'a finement noté (*La pensée religieuse de Renan*, p. 230-231).

Digitized by Google

MARC LATIN ET MARC GREC [1]

On a honneur et avantage à débattre un problème de philologie des évangiles avec un helléniste de l'envergure et de la courtoisie de M. Hubert Pernot. Ses *Pages choisies* des évangiles, ses *Etudes sur la langue des évangiles* sont devenues classiques. Par la connaissance approfondie du grec populaire et du néo-grec il a fixé le sens de beaucoup de passages controversés. Il n'a pas l'effroi des solutions nouvelles. Il ne rejette pas non plus *a priori* une tradition ancienne qui contredit nos routines. Je ne me sentirai parfaitement affermi dans la position que j'ai prise que lorsque je serai parvenu à le convaincre.

La question débattue est celle-ci. Je défends la tradition qui nous apprend que l'évangile de Marc a été écrit en latin (ῥωμαϊστί) Et j'estime que le texte latin dont le *Codex Bobiensis k* et le *Codex Palatinus e* sont des témoins, malheureusement grossiers et incomplets, n'est pas la traduction du texte grec représenté par les manuscrits chefs de file B, D et W. Au contraire M. Pernot défend l'opinion généralement admise que le texte de *k* est une traduction du grec.

De deux versions mises en regard, l'une latine, l'autre grecque, il peut sembler facile de décider où est l'original, où est la traduction. En fait c'est assez délicat. Le grec et le latin se calquent fort bien l'un sur l'autre. Il faut une pesée minutieuse de

(1) Voir dans la Revue *L'Evangile de Marc a-t-il été écrit en latin* (juillet-décembre 1926) et *Un prétendu original latin de l'évangile de Marc* (janv.-févr. 1927).

Digitized by Google

quelques passages choisis et un dénombrement des caractéristiques générales.

Je suivrai la critique de M. Pernot en m'attachant à ne laisser aucun argument sans examen.

Une remarque est à faire au début. « Le copiste de *k*, dit justement M. Pernot, était d'une crasse ignorance ; il ne comprenait sans doute que fort peu le latin qu'il avait sous les yeux et il était, comme scribe, tout à fait inexpérimenté. » Il fait à chaque ligne des fautes incroyables. Il écrit *uerum in quo oritur* pour *uermis non moritur*, *regnus* pour *petrus*, *feribas* pour *scribas*, *nuptis* pour *uultis*, *filia* pour *folia*, *nomen* pour *non enim* ou pour *pater*, *et sum* pour *tuum*, *in tribus* pour *inscriptio*, *inprobitas* pour *haerebit ad*, *illi monet* pour *illo omnes*, *si mulier* pour *similiter*, etc. Mon but n'était pas de refaire l'édition critique de *k* qui a été donnée par Hans von Soden (*Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*. Leipsig 1909, p. 429-449). J'ai donc suivi en général le texte établi critiquement par Soden. J'ai signalé seulement les corrections que je proposais moi-même. Ainsi dans mon premier exemple j'ai donné *seruis suis* au lieu de *discipulis suis*, *domus* au lieu de *domui*, *utrum* au lieu de *uerum*, *gallorum cantu* au lieu de *gallorum gallo*, corrections de Soden que personne ne contestera. Et j'ai indiqué que je lis *dixit*, au lieu de *dixi* que donne le manuscrit.

I

XIII, 34-37 (parabole du portier). Le latin a deux mots qui ne sont pas représentés en grec : *sic* et *uni*. M. P. fait de *sic* une simple addition et de *uni* une correction maladroite introduite par un copiste qui pensait à l'interlocuteur de Jésus, présenté trente-quatre versets plus haut (XIII, 1 Maître, regarde quelles pierres...)

Je vois au contraire dans *sic* le corrélatif de *quomodo* (*comme* un homme... a commandé au portier de veiller, *de même* veillez car vous ne savez pas quand le maître de la maison vient). En latin les deux propositions ont un lien organique : parabole, appli-

Digitized by Google

cation. En grec l'enchaînement est lâche (ὡς... οὖν). *Sic* me paraît donc primitif.

Quant à *uni*, il dur de le rapporter à un interlocuteur déjà lointain à qui Jésus n'a rien dit de comparable à ce qu'il dit maintenant. Si l'on adopte la correction *dixit* au lieu de *dixi*, le sens est tout simple : Ce que l'homme *a dit à un seul* (au portier) je vous le dis *à tous*. C'est la conclusion de la parabole.

En ce cas la faute *dixi* a passé en grec où elle a donné : Ce que *je vous dis*, je le dis à tous. M. P. entend : Ce que je vous dis, à vous quatre (Pierre, Jacques, Jean et André qui ont demandé à part : Dis-nous quand ces choses arriveront. XIII, 4), c'est à tous les disciples que je le dis. Mais la phrase, dans son contexte, paraît conclure la parabole plutôt que nous ramener au verset 4. Swete (*The Gospel according to St Mark*, 3e éd. Londres 1920, p. 319) dégage ainsi la leçon du morceau : « Le devoir de veiller n'est pas limité au θυρωρός, tous doivent prendre la veille. » Or ce sens naturel est dans le latin (avec la lecture *dixit*) et n'est pas dans le grec.

XIV, 41-42 (à Gethsémani). Le latin a douze mots : *ecce appropinquauit qui me tradit et post pusillum excitauit illos et dixit*, dont les sept derniers ne sont pas représentés en grec et dont les cinq premiers sont, en grec, à une autre place, trois phrases plus loin. En revanche le grec a : ἀπέχει (τὸ τέλος) qui n'est pas représenté en latin.

Pour M. P. un traducteur latin a ajouté : *et post pusillum excitauit illos et dixit* parce qu'il a pris à tort καθεύδετε (τὸ) λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε pour des impératifs. Il a voulu rendre la scène compréhensible et empêcher que Jésus dise à la fois : Dormez, réveillez-vous ! Selon M. P. καθεύδετε, ἀναπαύεσθε sont des indicatifs. Il signifient : Alors voilà que vous dormez et que vous reposez ! Réveillez-vous !

M. P. est, à ma connaissance, le premier exégète qui propose d'entendre ces mots à l'indicatif, sans interrogation (Klostermann veut les entendre à l'interrogatif : Dormez-vous ? — à quoi τὸ λοιπόν s'oppose). J'objecterai qu'un peu plus haut, dans

Digitized by Google

un contexte semblable γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε sont à l'impératif. Dans l'antiquité, l'indicatif n'a été senti par personne. La Vulgate, comme M. P. le rappelle, traduit par l'impératif. Euthymius commente : « Jusqu'à présent vous n'avez pas veillé, maintenant *dormez et reposez-vous*, si vous pouvez ! »

Le passage d'Irénée auquel M. P. fait appel suppose l'impératif : *Inueniens eos dormientes Dominus primo quidem dimisit, significans patientiam Dei in dormitione hominum, secundo uero ueniens excitauit eos et erexit* (IV, XXII, 1). Jésus laissa dormir les disciples, pour montrer la patience de Dieu devant le sommeil des hommes. Il ne leur a donc pas dit avec impatience : Alors voilà que vous dormez ! Fait plus significatif encore, le passage suppose les mots : *et post pusillum excitauit illos et dixit*, mots qui ne sont pas représentés en grec et n'existent que dans *k*. Il atteste ainsi que le texte dont *k* est le témoin était lu vers 180. Le grec n'a pas d'attestation aussi ancienne.

On ne peut donc admettre que les mots : *et post pusillum excitauit eos et dixit* aient été inventés par un traducteur. Sur la caution d'Irénée, ils ont toute chance d'être primitifs.

M. P. ne rend pas compte du déplacement en grec de *ecce appropinquauit qui me tradit* ni de l'absence en latin de ἀπέχει (τὸ τέλος).

J'ai proposé de ces deux faits une explication très simple. Les douze mots où se marque la divergence du latin et du grec sont précédés de *iam nunc* ; ils sont suivis de *iam hora est*. Je pense qu'il s'est produit un saut du même au même, de *iam* à *iam*. Le traducteur grec a sauté douze mots. Puis, s'apercevant de l'omission il a traduit, plus loin, la fin de la phrase tronquée (*ecce appropinquauit qui me tradit*) en indiquant l'écart par la *nota* : ἀπέχει (τὸ τέλος), *la fin est plus loin*. Cette note au copiste a pénétré dans le texte. Voilà pourquoi ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν est déplacé en grec et pourquoi ἀπέχει (τὸ τέλος) n'est pas représenté en latin (1).

(1) XIII, 29. Le latin *in proximo et in foribus est finis* offre un bon sens. Dans le grec : ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις, le verbe souffre de l'absence de sujet.

Digitized by Google

XV, 34-35 (il appelle Elie). M. P. admet que le grec de B : ἐλωΐ, ἐλωΐ pourrait être une correction d'après l'araméen. Ἐλωΐ rend inconcevable le malentendu : il appelle Elie. Le grec de D : ἡλεί, ἡλεί (prononcé ἠλί) le rend moins coulant que la curieuse transcription latine : *heli heliam*.

Ad quid me maledixisti ? se comprend comme accomplissement de la fameuse citation paulinienne du Deutéronome (XXI, 23) : Maudit de Dieu est celui qui est pendu au bois. Au contraire ὠνείδισάς με de D ne se comprend ni comme citation du Psaume XXII, ni comme citation du Deutéronome. Je ne puis y voir que la traduction de *me maledixisti*. Les leçons du *Colbertinus c* (*exprobrasti me*) et du *Vindobonensis i* (*me in opprobrium dedisti*) sont des retraductions latines de ὠνείδισάς με. Si *maledixisti* est, au contraire, primitif, il faut qu'il soit « en suspens » et il l'est en effet. Quant à B, il a le texte du Psaume XXII : ἐγκατέλιπές με (pourquoi m'abandonnas-tu ?) : *me maledixisti* ne peut pas en être la traduction.

XV, 39 (confession du centurion). D'après le latin le centurion est frappé du cri de Jésus (*quia sic exclamauit*). D'après le grec il est frappé de sa mort si rapide (ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν). La confession du centurion : Vraiment cet homme est fils de Dieu, est mieux amenée par le cri de Jésus que par la rapidité de sa mort. M. P. demande : « En quoi le fait de crier *Mon Dieu* indique-t-il qu'on est fils de Dieu ? » Le fait de mourir rapidement l'indique bien moins. Dans Θ ce n'est pas ἐξέπνευσεν mais κράξας ἐξέπνευσεν qui me paraît reposer sur *exclamauit*.

IX, 12 (Elie est venu). Le latin porte : Il (Elie) fit tout ce qu'il devait faire (*fecit quanta oportebat illum facere*), selon qu'il est écrit sur lui. Le grec : On lui fit tout ce qu'on voulait (ἐποίησαν· αὐτῷ ὅσα ἤθελον) selon qu'il est écrit sur lui. La supériorité du latin est éclatante et j'ai indiqué comment le grec en est la corruption (ἐποίησεν lu ἐποίησαν, ὤφελον lu ἤθελον). M. P. veut bien reconnaître que *k* représente ici la bonne tradition. Si dans ce passage le latin est manifestement original il

Digitized by Google

n'y a pas de difficulté à ce que *inludetur* ait été corrompu en *innulletur* et traduit par ἐξουδενηθῇ.

IX, 47-50 (la géhenne et le sel). Le latin a : *omnis substantia consumitur*. Le grec a deux formes : B πᾶς πυρὶ ἁλισθήσεται D πᾶς πυρὶ ἀναλωθήσεται καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται. J'ai indiqué comment on peut passer du latin au grec. Peut-on passer du grec au latin ? M. P. admet une confusion entre οὐσία et θυσία. Il demande : « Pourquoi ne serait-ce pas θυσία qu'on aurait lu οὐσία et traduit *substantia* ? » Parce que toute la phrase aurait été traduite. Or ἁλὶ ἁλισθήσεται ne sont pas représentés en latin. La priorité du latin me paraît certaine. L'idée que toute substance est *consumée* (non *détruite* comme dit le grec) dans la géhenne est naturelle. Au contraire le grec est, selon Gould, « un des passages du Nouveau Testament les plus difficiles à expliquer. »

Plus loin le manuscrit porte : *si sals fatum. fatum fuer. in quod illut condistis*. M. P. propose de lire : *si sal fatuum fuerit, in quo illud condietis* ? (si le sel est fade, avec quoi l'assaisonnerez-vous ?) Je propose : *si sal fatuum, fatuum fuerit* (*id*) *in quod illud condistis* (si le sel est fade, fade sera ce en quoi vous le mettez). Cette lecture qui suit de plus près le manuscrit est en meilleur accord avec le contexte. Le sel fade affadit tout le mets, comme la main, le pied, l'œil scandaleux corrompent tout le corps. Mais la lecture proposée par M. P. aura été faite réellement ; elle explique le grec, lequel est très obscur dans son contexte. Matthieu est hors de question car il n'est la source ni de Marc latin ni de Marc grec. Il dépend, selon toute probabilité, de Marc grec.

Enfin le latin donne : *habetis in uobis pacem* (ms *panem* surchargé par *salem*) *pacati estote in inuicem*, ce qui fait une conclusion rythmée et même rimée. Le grec est : ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλας καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις. M. P. pense que la bonne leçon est *salem* et que *pacem* (ms *panem*) a été amené par *pacati estote*. J'estime au contraire que *pacem* est la bonne leçon. Il a été copié *panem* et corrigé malheureusement en *salem*, à cause de *si sal*...

Digitized by Google

de la phrase immédiatement précédente. *Salem* est passé au grec. Ayez parmi vous la paix (1), offre un bon sens. Ayez en vous-mêmes du sel, est un précepte abscons dont le sens ne m'apparaît pas (2).

II

Aux exemples que j'ai fournis, M. P. Alfaric, dans une lettre qu'il m'adresse, en ajoute un autre, très important (3). C'est la scène si belle de la résurrection de Jésus :

XVI, 4 *subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae et descenderunt de coelis angeli et surgente in claritate filio dei* (4) *simul ascenderunt cum eo et continuo lux facta est. tunc illae accesserunt ad monimentum...*

Le grec n'a rien qui corresponde à ces trente-huit mots.

Tout se passe comme si, en grec, plusieurs lignes avaient été sautées entre τοῦ μνημείου (verset 3) et εἰς τὸ μνημεῖον qui devait traduire *ad monimentum*. Ce serait un saut du même au même. La résurrection de Jésus aurait été enjambée.

Le passage qui n'existe que dans *k* est-il donc primitif ? M. Alfaric le pense.

« Le *subito* du début, dit-il, et le *continuo* sont tout à fait dans le style de Marc. La mention de la troisième heure est bien aussi de sa manière (cf. XV, 25, 33, 34). Il donne ailleurs à Jésus le titre de *fils de Dieu* (I, 1) et il vient de lui faire donner ce titre par le centurion (XV, 31).

« Ailleurs aussi il montre les anges venant du ciel pour recueillir les élus (XIII, 27).

« On comprend qu'après avoir amené des ténèbres miraculeuses à la mort de Jésus (XV, 33), il amène une lumière miraculeuse

(1) *Habetis* est probablement un impératif, comme *adferitis* pour *adferte* (H. Roensch. *Itala und Vulgata*. Marburg 1875, p. 294).

(2) A titre de curiosité je signale que M. Henri Barbusse (*Les Judas de Jésus*, Paris, 1927, p. 71 et p. 132) l'a transformé en : « Ayez du ciel en vous-mêmes. »

(3) M. Alfaric ne conclut pas de cet exemple à un original latin de Marc, mais seulement au caractère archaïque de *k*.

(4) Lecture de Turner.

Digitized by Google

à sa résurrection, en la faisant précéder de ténèbres soudaines.

« Le passage fournit une explication, qui sans cela fait défaut, à la présence d'un ange dans le tombeau.

« En décrivant l'ascension finale du Fils de Dieu, Marc assimile celui-ci à Moïse et à Elie qu'il a fait apparaître auprès de lui au début de la deuxième partie du récit (IX, 4). Moïse passait pour être monté au ciel parce que, d'après le Deutéronome (XXXIV, 6), *personne n'a connu son sépulcre jusqu'à ce jour*. Le tombeau vide du Christ est lié de la même manière à une ascension, dans la pensée de Marc. »

Ces raisons de M. Alfaric me paraissent convaincantes. Le récit de la résurrection de Jésus est original. Le texte de *k* est seul à conserver un des plus importants passages de l'évangile.

III

Au chapitre des erreurs de lecture j'ai donné une douzaine d'exemples où il me semble qu'un mot latin a été mal lu par un traducteur grec. M. P. en conteste quelques-uns.

I, 31 *tenens manum eius* B κρατήσας τῆς χειρός D ἐκτείνας τὴν χεῖρα κρατήσας. La leçon de D est manifestement un *agglomérat* de deux leçons : ἐκτείνας τὴν χεῖρα et κρατήσας τῆς χειρός. D'où vient ἐκτείνας τὴν χεῖρα ? M. P. y voit l'influence de I, 41 où cette expression est employée. Je pense que TENENS a été lu TENDENS. Les deux explications peuvent se soutenir.

XIV, 72 *coepit plorare* D ἤρξατο κλαίειν B ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν. « La tournure ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν, dit le P. Lagrange (*Evangile selon S. Marc* Paris, 1911, p. 382) est très difficile. » Pour Théophylacte ἐπιβαλὼν signifiait *s'étant voilé la tête*. Pour M. P. il signifie *se sauvant*. L'autre difficulté est d'expliquer la variante du grec : ἤρξατο, ἐπιβαλὼν. J'ai proposé COEPIT lu COIECIT : *conicio* ou *coicio* (*manus*) rendu par ἐπιβάλλω (τὰς χεῖρας), jeter (les mains sur les yeux) (1). Il est possible aussi que

(1) Sur 18 cas où ἐπιβάλλω est employé dans le Nouveau Testament, 11 fois il a pour complément τὰς χεῖρας ou τὴν χεῖρα.

Digitized by Google

ἐπιβαλών soit, comme l'indique Euthymius, synonyme de ἀρξάμενος. En ce cas les deux formes : ἤρξατο κλαίειν et ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν se comprendraient comme deux traductions indépendantes de *coepit plorare*.

XIV, 65 *alapis eum percutiebant*, D ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἐλάμβανον B ἔλαβον. D'après M. P. ῥαπίσμασιν τινὰ λαμβάνειν est d'excellent grec vulgaire. D'accord. Je garde pourtant le soupçon que *percutiebant* ne traduit pas ἐλάμβανον mais qu'au contraire ἐλάμβανον vient de PERCVTIEBANT par une mauvaise lecture comme PERCIPIEBANT.

XIV, 8 *quod habuit haec praesumpsit et unguentauit* B ὃ ἔσχεν ἐποίησεν προέλαβεν μυρίσαι. Dans ces deux textes comparés il est remarquable que ἐποίησεν n'est pas représenté en latin et que *haec* n'est pas représenté en grec. C'est pourquoi je suppose que HAEC a été lu FECIT, ce qui a amené en grec quatre verbes successifs. Le grec présente un sens, mais compliqué : la femme *a fait ce qu'elle avait* (en son pouvoir) ; elle a, *juste à temps*, oint mon corps pour la sépulture. (En fait, il est bien trop tôt !) Le latin donne un sens tout différent et meilleur : la femme *a prélevé tout son avoir* et a oint mon corps pour la sépulture. Elle a dépensé toute sa fortune, de même que la veuve a jeté dans le tronc du temple toute sa subsistance d'une journée (XII, 44). La mauvaise lecture de HAEC a entraîné un contre-sens sur *praesumpsit*. Dans D *haec* est représenté (αὐτὴ) mais aggloméré au fatal · ἐποίησεν (1).

Sur le chapitre des formes ambiguës du latin qui peuvent entraîner des erreurs de traduction, M. P. fait remarquer que « le grec tient beaucoup moins que le français et le latin à une succession régulière de présents ou de passés » et que « fréquemment un développement de Marc commence par un présent qui est comme une ponctuation. » Oui, mais dans ἑτοίμασεν, ἔρχεται,

(1) L'interdiction faite à l'aveugle guéri de parler à personne au village (VIII 26, *k* et D) est plus naturelle que l'interdiction d'entrer dans le village (B).

Digitized by Google

εἶπεν (XIV, 16-18) le présent ἔρχεται ne commence pas le développement et on a le droit de se demander si *uenit* du latin n'a pas été pris pour un présent.

J'ai cité πλήρης σῖτος (IV, 28) nominatif inattendu après deux accusatifs. Je l'explique par la distraction d'un traducteur qui a pris *triticum* pour un nominatif. M. P. suppose une leçon πλήρης σῖτον, avec πλήρης adverbe indéclinable, puis la correction étourdie πλήρης σῖτος. Mais la leçon πλήρης σῖτον n'est pas attestée. Nos deux explications restent en concurrence.

XI, 3. La lecture de Fleck et de Soden *dimittet* (ms *dimitsit*) est obligatoire, car le présent *dimittit* n'offre pas plus de sens appliqué à Jésus qu'au maître de l'ânon (1). Le grec a correctement le futur (ἀποστελεῖ) mais par l'addition des mots πάλιν ὧδε, non représentés en latin, il donne Jésus comme sujet du verbe. Jésus promet de rendre l'ânon ici même (sens puéril) tandis qu'en latin le maître laissera prendre l'ânon (sens naturel).

Au chapitre des latinismes, *sermonem tenebant*, ἐκράτησαν τὸν λόγον (IX, 10) m'a paru une traduction mécanique du latin *tenere* par le grec κρατεῖν (cf I, 31 : *tenens*, κρατήσας). Que veut dire τὸν λόγον ἐκράτησαν ? Dans le Nouveau Testament κρατεῖν s'emploie avec παράδοσιν (Marc VII, 3, 8 ; II Thess, II, 15), διδαχήν (Apoc. II, 14). Le sens est-il que les disciples retinrent en leur mémoire la *parole* de Jésus (sur la résurrection), comme l'entendent Swete et Gould ? Ils la retiennent mal puisqu'ils ne la comprennent pas. Ou qu'ils observèrent la *recommandation* (de ne pas parler de la transfiguration) comme l'entendent le P. Lagrange et M. P. ? Ils n'auront l'occasion de l'observer que lorsqu'ils seront avec d'autres. En tout cas je trouve difficile de passer de ἐκράτησαν τὸν λόγον à *sermonem tenebant* qui a un autre sens, et si limpide.

De même *consilium facere* (XV, 1) me semble être le modèle de συμβούλιον ποιεῖν plus facilement que l'inverse.

(1) Dans le manuscrit la lettre *i* est souvent mise à la place de *e* : *respondite* (respondete), *uiniam* (uineam), *cauite* (cauete), *colligit* (colliget), *dico* (de eo) *purpuria* (purpurea), *cruci* (cruce). Exemples donnés par Sanday.

Digitized by Google

Je n'insiste pas sur ἀπὸ μακρόθεν (*de longinquo*). Ni sur le pronom au génitif absolu suivi du même pronom à l'accusatif : j'ai constaté cette construction dans Luc. M. P. m'assure que παρεκάλει ἵνα μὴ (*obsecrabat ne*) et δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν sont de bon grec. Je m'incline.

Au chapitre des paraphrases du grec sur le latin, M. P. reconnait dans καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι (IV, 9) mots qui ne sont pas représentés en latin, une paraphrase. Il n'accepte pas que l'auteur de la paraphrase ait été influencé par le style de Luc. L'essentiel, pour ce qui nous occupe, est que le grec est, en général, paraphrasé, si on le compare au latin.

M. P. ne dit rien des deux chapitres qui traitent des formes multiples du grec et des *agglomérats* dans le grec. C'est là pourtant qu'est le plus fort de la démonstration.

Si le texte de *k e* est une traduction, il n'a pu être traduit que sur une seule des formes du grec. On doit le trouver en accord habituel avec une de ces formes, contre les autres. Il suivra par exemple le groupe D et s'écartera du groupe B, ce que font les autres versions latines. Ses affinités doivent trahir sa dépendance.

Or il n'a pas d'affinité régulière. J'ai montré, par des tables, qu'il se rapproche ou s'écarte indifféremment de toutes les formes du grec. Il n'a d'accord habituel avec aucune. Il occupe, entre toutes, une position centrale.

Il faut en conclure qu'il ne dérive pas d'une des formes du grec mais qu'au contraire les formes du grec dérivent de lui. L'avantage d'une telle épreuve est qu'elle n'est pas subordonnée à l'appréciation personnelle. Elle repose sur des tables d'absence, de présence, de variations concomitantes.

D'autre part quand un texte dérive d'un autre par voie de traductions retouchées, il est fréquent que deux traductions d'un même terme s'agglomèrent. La présence et surtout le nombre des *agglomérats* décèlent le texte qui n'est pas l'original. Or toutes les formes de Marc grec sont chargées d'*agglomérats*.

Digitized by Google

M. P. ne dit rien non plus des citations de Marc dans Clément d'Alexandrie. Il est cependant étrange de voir Clémont citer un même passage de Marc (X, 25) sous quatre formes grecques différentes, comme s'il ne connaissait pas de forme grecque fixée, et de le voir citer, dans un autre passage (X, 22) deux mots : καὶ ἀγροὺς qui ne se trouvent dans aucun manuscrit grec connu mais qui se trouvent (*et agros*) dans Marc latin.

IV

Les indices nombreux et divers qui manifestent la priorité de Marc latin sur Marc grec se heurtent-ils à des cas où le latin serait la traduction certaine du grec ? M. P. en allègue un certain nombre. Il faut les examiner.

Dicere quia (IX, 26), *uidere* ou *audire quia* (IX, 25 ; X, 47), *legere quoniam* (XII, 27) ne sont pas des traductions du grec. C'est de la langue populaire. Tertullien emploie, dans le sens de la conjonction *que*, 13 fois *quia*, 3 fois *quoniam* ; Saint Cyprien 66 fois *quia*, 44 fois *quoniam* (1). Dans Pétrone on trouve : *dixi quod comedit* (46, 4) ; une vieille sorcière dit : *uides quod aliis leporem excitaui* (131). D'après A. C. Juret (*Système de la syntaxe latine*, Paris, 1926, p. 317) *quia* au lieu de *quod* dans des phrases de ce genre est vieux-latin.

Non sapis quae sunt dei (VIII, 33), tu ne sens pas les choses divines, est bien en situation après le sot émoi de Pierre, à l'annonce de la Passion. Je ne puis considérer *sapis* comme un contre-sens fait sur φρονεῖς, moins encore comme un calque de φρονεῖν, être dans son bon sens.

Visus est illis helias (IX, 4), avec le datif, au lieu de l'ablatif précédé de *ab*, est une tournure usitée par Cicéron (*audita tibi*), Tacite, Tertullien, etc. (Roensch, p. 436). *Fuerunt conloquentes*

(1) G. Mayen. *De particulis Quod, Quia, Quoniam, Ut pro acc. cum infinitivo post verba sentiendi et declarandi positis.* Kiel, 1889.

Digitized by Google

(*ibid*) est une construction paraphrastique sur le type *audiens sum*, lequel est vieux-latin et classique (Juret, p. 72).

Arescit (IX, 18), il se durcit, est de bonne latinité et convient bien à la description d'une crise épileptique. Il se comprend sans recours au grec ξηραίνεται.

IX, 21, il faut lire *et* et non *set* ; la lettre *s* est effacée (Wordsworth). *Hoc factum est ei*, passif avec le datif de la personne à qui échoit le résultat, se dit en latin sans qu'on copie du grec.

In nullo potest exire nisi in orationibus (IX, 29) est populaire et ne suppose pas forcément le grec. L'ablatif instrumental y est précédé de *in* comme dans : *in hoc signo uinces*.

Dilexit illum (X, 21) est bien en situation après que l'homme qui brigue la vie éternelle a répondu qu'il a observé tous les commandements, dès sa jeunesse. Ce verbe, veut dire soit : Jésus le choisit, soit : il l'apprécia, le distingua, le chérit, avec une nuance de choix et d'approbation. *Dilexit illum* ne le cède en rien à ἠγάπησεν αὐτόν, même si l'on donne à ce dernier le sens de : il fit un geste d'amitié, de caresse.

Contristatus super illum sermonem (X, 22), *admirabantur super sermonem eius* (X, 24) sont des tournures populaires et ne postulent pas un ἐπί avec le datif. *Super* au sens de *au sujet de* appartient à la langue familière. On le trouve, avec l'ablatif, dans Plaute (*super Euclionis filia rem tenes*), dans les lettres de Cicéron (*hac super re*, sur ce sujet), dans Apulée (*famam super quodam Democharе*). Ici l'accusatif remplace l'ablatif, ce qui n'est pas classique mais s'éloigne de ἐπί avec le datif.

Misit minuta duo quod est quadrans (XII, 22) : « La tournure latine, dit M. P., si on la tient pour originale, aurait pour équivalent français : elle y a mis vingt sous, c'est-à-dire un franc. » Comment cela ? Il faudrait qu'il y eût : *misit uncias tres quod est quadrans*. *Minutum* n'est pas une division de la monnaie romaine et il n'y a pas de pièce romaine d'un demi-*quadrans*.

Digitized by Google

L'équivalant français est : elle jeta deux piécettes, la valeur d'un franc.

Coepit... iurare quia : *non noui hominem istum* (XIV, 71) est un tour populaire, comme le tour grec correspondant. *Quia* y tient lieu de *dicens* pour introduire le style direct. Il y fait sentir une pointe de son sens originel : c'est un ancien accusatif neutre pluriel de *qui*. On dirait en français populaire : Il se mit à jurer *comme çà* : Je ne connais pas cet homme.

On ne peut rien conclure de l'emploi de quelques mots grecs dans Marc latin : *scandalum, scandalizare, discolum, diaconos, (mons) eleon, anastasis, gazofilacium* pas plus que de l'emploi de quelques mots latins dans Marc grec : κεντυρίων, λεγίων, σπεκουλάτωρ, δηνάριον, κοδράντης (*quadrans*), ξέστης (*sextarius*), φραγελλῶ (*flagello*), πραιτώριον. A Rome et dans les grandes villes bilingues le latin et le grec vivaient côte à côte et alternaient souvent. Ils se faisaient des emprunts, se contaminaient. Les inscriptions des catacombes montrent que les mots, les alphabets même s'entre-changeaient. De quelques mots grecs on ne peut donc pas induire un original grec, ni de quelques mots latins un original latin.

Tous les mots grecs qui figurent dans Marc latin se trouvent dans la version biblique des Septante. Il est probable qu'ils ont été introduits en latin par l'usage liturgique des Juifs (1). Derrière σκάνδαλον, *scandalum* on ne sentait pas la *gâchette* grecque mais le mot hébreu que σκάνδαλον traduit.

Quant à *cena pura*, c'était une expression courante chez les Juifs parlant latin pour désigner le vendredi (Tertullien. *Ad nat.* I, 13 ; Augustin *In Iohann.* 126,5 ; *Sermones* CCXXI). Elle est passée des Juifs aux chrétiens. Elle subsiste dans le dialecte sarde où le vendredi se dit *Kenapura, Kenábura* (2). L'origine de ce mot n'est pas dans une mutilation de παρασκευή. D'après un passage de Festus (3) *cena pura* était un terme du rituel

(1) Voir à ce sujet D. S. Blondheim. *Les parlers judéo-romans et la Vetus latina*, Paris 1925.

(2) Meyer-Lübke. *Rom. etym. Wörterb.* § 1806, cité par Blondheim p. LX.

(3) P. 230 b ed. Müller. Leipzig, 1839. Cité par Blondheim p. LIX.

Digitized by Google

païen. Il désignait, à ce qu'il semble, un repas de préparation aux mystères, caractérisé par l'abstinence de certains mets. Il est curieux que les Juifs de langue latine aient adopté ce terme pour désigner la préparation à leur sabbat. Assimilaient-ils en quelque façon la célébration du sabbat à celle des mystères ?

Bref, les exemples allégués par M. Pernot et la contre-épreuve qu'il demande à bon droit n'infirment pas les indices particuliers et généraux qui s'accordent à prouver que Marc latin est l'original, Marc grec la traduction.

Il n'est pas inconcevable, après tout, qu'un livre écrit à Rome l'ait été en latin.

Paul-Louis Couchoud.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

A. DIES. — *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire.* — Paris, Beauchesne 1927 ; 2 vol. in-8°, ensemble de 616 pages.

Cet ouvrage est formé en grande partie de comptes rendus critiques parus dans divers périodiques, surtout dans la *Revue de Philosophie* où l'auteur a publié de 1910 à 1923 une revue critique d'histoire de la philosophie antique. Mais ces comptes rendus, tels que les a conçus M. l'Abbé Diès, sont plus riches de matière et de pensée personnelle que maints articles dits originaux. On sera donc vivement reconnaissant à l'auteur, qui est probablement l'homme de France qui connaît et comprend le mieux Platon, de nous avoir donné le recueil de ces essais. Je regrette fort pour ma part qu'il n'ait pas compris dans le livre I. *Les Voisinages* les remarquables articles, publiés en 1906 dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, où il a étudié, à propos du livre de E. Caird, l'évolution de la théologie dans les philosophes grecs. A ces comptes rendus M. Diès a joint ici trois études inédites : *les Retours* [de la critique au sujet de la question socratique] ; *le Dieu de Platon, la Religion de Platon.*

L'œuvre même de Platon n'est abordée qu'au livre III. Le premier est consacré aux *voisinages* — voisinages fort divers : la science grecque, l'astronomie, l'anthropologie, la médecine, l'éthique grecque. Le second, *Socrate*, est une revue complète et fort intéressante des vicissitudes de la critique sur la question socratique dans les vingt-cinq dernières années. Dans les livres III et IV, *les Dialogues*

Digitized by Google

et *Esquisses doctrinales*, il n'est guère d'ouvrage de Platon qui ne soit étudié au moins en passant et d'un point de vue spécial. Mais, comme il fallait s'y attendre, l'auteur s'arrête avec prédilection aux dialogues métaphysiques dont il a donné une remarquable édition-traduction dans la collection des Universités de France. C'est un réconfort pour l'esprit de voir avec qu'elle sûreté et quelle fermeté de jugement M. Diès fait justice des thèses aventureuses — pour ne rien dire de plus — qu'on a si souvent soutenues pendant ces dernières années sur les rapports de la philosophie grecque avec les doctrines des mystères. Particulièrement remarquable est le chapitre intitulé *La transposition platonicienne*, où l'auteur établit de façon irréfutable que Platon, fondateur après la mort de Socrate de la première école de philosophie scientifique, ne pouvait songer à rompre en visière aux modes littéraires et religieuses de son époque. C'est ainsi qu'il a du « procéder par étages » et s'annexer la rhétorique des sophistes pour la faire servir à sa dialectique, et faire passer « l'érotisme » au plan intellectuel. Quant aux doctrines des mystères, surtout l'orphisme, que certains ont considéré comme « la source des plus sublimes doctrines de Platon ou la cause de ses plus graves erreurs », il en a fait des usages fort divers. Parfois il ne leur demande que des thèmes littéraires. « Il transpose en ornements du dialogue croyances et légendes aussi bien que formules ». Parfois il souligne ses citations orphiques d'un peu d'ironie. Mais le plus souvent il transpose en doctrines orphisme et mysticisme. Tout ce qui dans ce domaine n'était qu'espérance devient dans sa philosophie certitude, grâce à la doctrine des idées.

Les deux chapitres inédits qui terminent le volume : *le Dieu de Platon* et *la Religion de Platon* méritent aussi d'intéresser tout particulièrement les lecteurs de cette Revue. En faisant table rase de toutes les interprétations antérieures, en ne recourant qu'aux textes, M. Diès met en pleine lumière la hiérarchie du divin pour Platon et l'essence de la théologie platonicienne. Il montre comment chez Platon la théologie, au lieu de se perdre dans les spéculations abstraites, engendre une religion à la fois sociale et spirituelle, qui est comme l'achèvement et le couronnement de toute sa philosophie.

On ne saurait trop recommander à tous ceux qu'intéresse la philosophie platonicienne, et spécialement son côté religieux, la lecture de ce livre savant, lucide et vigoureux.

André Boulanger.

Digitized by Google

P. JOUGUET. — *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient* (L'Evolution de l'Humanité, dirigée par Henri Berr, 1re section, n° 15), Paris, La Renaissance du livre, 1926, 1 vol. in-8° de 4-503 pages, avec 7 planches et 4 cartes.

Voici l'un des meilleurs volumes d'une série qui en comprend déjà tant d'excellents. Il répond pleinement aux intentions du fondateur de la collection, car il apporte une vigoureuse synthèse de ce que l'on sait sur une époque particulièrement importante pour l'évolution de l'humanité et marque avec une extrême précision ce que l'hellénisme doit à Alexandre et aux diadoques.

Bien loin de tâcher de dissimuler les insuffisances de notre information, comme le font trop souvent ceux qui se préoccupent de tracer des tableaux d'ensemble harmonieux et sans lacunes, l'auteur ne craint pas de dénoncer notre ignorance sur nombre de points. Il n'en a pas moins réussi à donner une image parfaitement claire de la conquête macédonienne, de la création par Alexandre d'un ordre de choses nouveau, puis du démembrement de l'Empire, enfin d'une période particulièrement confuse, celle de « la rivalité des puissances » où l'on voit l'Egypte, la Macédoine, la Syrie conquérir successivement la prépondérance.

A cet exposé historique, aussi instructif qu'attachant, succède un tableau de l'hellénisation de l'Orient par les monarchies des Lagides, des Séleucides et des Attalides. C'est de l'Egypte qu'il est traité le plus longuement et il ne pouvait en être autrement, car on dispose, grâce aux découvertes papyrologiques, d'une masse considérable de documents de première main pour la connaissance de l'histoire et des institutions de ce pays sous les Ptolémées.

L'auteur ne pouvait s'étendre longuement sur la vie intellectuelle et morale des temps hellénistiques. Notamment il a dû se borner pour la religion à de très brèves indications. Mais le peu qu'il en dit est excellent et fort utile. Il a montré quel rôle les souvenirs du mythe et de la légende avaient joué dans la prodigieuse aventure d'Alexandre et, en y insistant fort justement dans un post-scriptum (p. 502), comment des conceptions orientales, comme celle du culte royal, ont un fondement hellénique. Je signalerai encore, comme particulièrement intéressantes, quelques pages sur l'héroïsation et le culte des souverains (p. 338 et suiv.) ; sur la politique religieuse

Digitized by Google

de Ptolémée Sôter et l'institution du culte de Sarapis (p. 391 et suiv.).

André BOULANGER.

V. CHAPOT, *Le monde romain* (L'Evolution de l'Humanité, dirigée par Henri Berr, section I, n° 22). Paris, La Renaissance du Livre, 1927 ; 1 vol. in-8° de xv-503 pages, avec 2 planches et 12 cartes.

L'ouvrage de M. Chapot continue à la fois celui de M. Jouguet, *L'impérialisme macédonien* et celui de M. Homo, *L'Italie primitive et les débuts de l'impérialisme romain*, parus dans la même collection. On ne peut manquer d'être frappé de sa ferme et claire ordonnance. L'auteur résume d'abord à grands traits l'histoire de l'expansion romaine depuis l'année 146, puis de la consolidation et de la défense de l'Empire. Pour la première période il montre, comme l'avait fait M. Holleaux pour le siècle précédent, combien fut hésitante et contradictoire l'attitude du Sénat à l'égard des conquêtes ; comment l'Empire acheva de se constituer non pas en vertu d'un plan préconçu et d'une politique suivie, mais au gré des circonstances ; comment Auguste, après des velléités de conquêtes lointaines en Germanie et en Orient, se confina bientôt dans une politique extérieure de stricte défensive — l'Empire avait d'ailleurs atteint partout une ligne continue de frontières naturelles — ; comment enfin, après Trajan qui fut le dernier des conquérants, les empereurs ne font plus la guerre que contraints et forcés et inaugurent avec Marc-Aurèle la fâcheuse méthode, qui devait amener le désastre final, de confier aux barbares mal soumis la garde des frontières.

Vient ensuite un tableau très complet et très clair des rouages administratifs communs à toutes les provinces : armée, marine, voies, organisation municipale et provinciale.

Enfin, et c'est la partie la plus considérable et la plus neuve du livre, est étudiée la vie régionale de chacune des provinces de l'Empire. On sait que le sujet a été jadis traité par Mommsen dans les derniers volumes de son *Histoire romaine*. M. Chapot, à l'aide d'une documentation plus vaste et plus précise que celle dont disposait le savant allemand, nous donne un exposé plus sobre et plus vrai. Il a eu le grand mérite de dégager l'originalité

Digitized by Google

propre à chaque région et, comme le dit excellemment M. Berr dans l'avant-propos (p. xv), « de faire entrevoir les nations futures ». Il montre comment chaque région est devenue sujette de Rome et jusqu'à quel point elle s'est romanisée. Dans cette section les chapitres les plus étendus et les plus riches de faits sont ceux qui étudient l'Asie Mineure, dont l'auteur a une connaissance toute spéciale, l'Egypte — et sur ce point son exposé se raccorde directement à celui de M. Jouguet —, les Gaules et les provinces d'Afrique.

Quelques pages intéressent l'histoire des religions : p. 122 et suiv., l'auteur indique que la religion romaine, qui resta sans influence en Orient, imposa ses rites et son organisation cultuelle en Occident, p. 329-333, les cultes dans l'Egypte romaine : p. 359-361, le culte impérial en Gaule ; p. 366-367 l'influence romaine sur la religion gauloise ; p. 454-455, la persistance des cultes puniques et berbères dans les provinces d'Afrique.

Somme toute excellent ouvrage et qui ne peut manquer de rendre de grands services.

André Boulanger.

THEO BAUER. — *Die Ostkanaanäer*. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannten « Amoriter » in Babylonien, Im Verlag der Asia Major. Leipzig. 1926.

Ainsi qu'il le dit dans sa préface, l'auteur de cet ouvrage a voulu essayer de « rétablir l'histoire partielle du sémitisme le plus ancien par une reconstruction linguistique basée sur un vocabulaire très fragmentaire ». La connaissance de ce sémitisme a de l'importance, parce que ses représentants étaient probablement apparentés aux Cananéens préhibliques.

Le vocabulaire en question comprend spécialement les noms propres sémitiques, mais non accadiens, que nous possédons en assez grand nombre et qui remontent à l'époque de la dynastie du roi Hammurabi.

Les porteurs de ces noms propres furent appelés Sémites occidentaux, en opposition aux Sémites orientaux, qui comprennent seulement les Babyloniens et les Assyriens, ou bien encore Amorites, par-

Digitized by Google

ce qu'on supposait qu'ils étaient venus d'un pays nommé *Amurru*.

La plupart des savants furent d'avis que les Amorites étaient à ranger du côté des Cananéens, tandis que d'autres, comme Hommel, les mettent en rapport avec les Arabes. On les considérait comme une unité ethnique qui formait déjà vers l'an 2.000 avant J.-C. une grande puissance, dont les restes se sont conservés dans la principauté d'Amurru située dans la région du Liban et connue par les lettres d'Amarna. C'est surtout A. T. Clay qui a exagéré l'importance de cette prétendue puissance dans son livre, paru en 1919, *The Empire of the Amorites*.

Bauer évite avec intention, le terme Amorites. Il appelle la langue des noms propres *ostkanaanäisch* (canaanéen oriental) et les porteurs de ces noms *Ostkanaanäer* (Canaanéens orientaux), sans vouloir préjuger, par là, ni de l'origine ni de la parenté éthnique de cette population.

L'auteur procède donc d'une manière purement empirique. Il réunit d'abord le matériel des noms propres et essaie ensuite de donner une analyse linguistique et une caractéristique succincte du Canaanéen oriental.

La difficulté principale à surmonter consiste à faire la distinction exacte entre les noms d'origine canaanéenne orientale et ceux d'origine accadienne ou autre ; et après avoir fait cette distinction l'auteur se voit forcé encore d'admettre trois dialectes différents. Peu de noms seulement peuvent être traduits, mais ceux qui le sont présentent un grand intérêt aussi pour l'histoire des religions.

Je relève les divinités : Arach (ירח), Adad, Esuh (ישוע), Maraz Ammi, Dagan, Anati, Ila, Hammu, Halum, Abum, Qa-ta-ru-um, Sa-ma ou Su-mu (שמיאל), nom qui doit signifier, fils « d'après Bauer. »

Les noms composés expriment les idées suivantes : Dieu crée l'homme, Dieu est puissant, Dieu aide l'homme.

Dieu est couramment désigné comme père, frère ou oncle de l'homme.

Toutefois, il paraît que les termes Abu-père, Ahu-frère, Hammu-oncle, sont devenus une espèce de noms propres pour désigner des divinités, p. e. dans les noms de Hammurabi, Zimrihammu et autres.

M. Ginsburger.

Digitized by Google

Das Heilige Land. — 300 Bilder. Einleitung von Sven Hedin. 1927. Meyer u. Jessen, Verlag, München. x+221 p. Folio-Format. — 12 mk.

La Palestine est toujours le pays d'élection pour les fidèles des trois grandes religions. Voir ce pays, y vivre et mourir est aujourd'hui encore le désir le plus ardent de la plupart d'entre eux. Puisque ce désir ne peut se réaliser que pour un petit nombre de croyants, Sven Hedin et les éditeurs de l'ouvrage présent ont essayé de montrer aux autres, par l'image, comment se présente actuellement la *Terre promise* aux visiteurs. Et, disons-le tout de suite, ils y ont pleinement réussi. Mieux que la meilleure description ne pourrait le faire, ce recueil de photographies artistiques de la plus haute valeur est capable de nous procurer une idée exacte des merveilles de la Palestine. Nous y voyons la ville de Jérusalem avec ses murs et ses portes, avec ses églises, ses synagogues et ses mosquées, avec ses ruelles étroites, souvent avec des escaliers et des arcs, se tordant sous des piliers pittoresques et offrant au spectateur une foule d'aspects charmants au point de vue architectural. Nous sommes conduits aux stations de la Via dolorosa et nous remarquons, par ici par là, des hommes et des femmes de toutes les races et de milieux sociaux les plus divers. Nous voyons les bazars avec leurs magasins et leurs boutiques, les marchands, qui vantent leurs marchandises, les artisans à leurs différentes occupations, et nous visitons les villes les plus importantes de la Palestine, à l'intérieur et à la côte. Nous parcourons les paysages les plus caractéristiques, les montagnes graves, gris-foncées et ondulées, les vallées, où les sionistes ont commencé à labourer les champs et à former une nouvelle race de paysans. Nous visitons les jardins et les plantations d'oliviers, où la moisson touche presqu'à sa fin. Nous apprenons à connaître, dans les différentes parties du pays, les nouvelles colonies juives. La vie religieuse est également représentée dans ces images. Nous y trouvons les sanctuaires les plus remarquables de tous les temps et de toutes les confessions, ainsi que les usages religieux et les coutumes rituelles, qui s'y rattachent, les fêtes et les processions, qui y aboutissent et qui y prennent leur origine.

Tout l'ouvrage est donc bien fait pour nous donner une idée nette et vraie du pays, des montagnes, de la côte et du désert,

Digitized by Google

de la nature sauvage et de la terre labourée, — de l'architecture ancienne et moderne, — et des habitants, de leur vie journalière et fériée, de leurs travaux et de leurs occupations. Nous pouvons aussi visiter les tombes, le Saint Sépulcre, les cimetières des Juifs et des Mahométans dispersés sur les pentes des montagnes. C'est là la Palestine de nos jours, telle que la voient les nombreux voyageurs de toutes les parties du monde. C'est ainsi qu'elle est représentée dans le magnifique ouvrage préfacé par Sven Hedin et édité par la maison munichoise de Meyer et Jessen.

M. G.

GUSTAV HOLSCHER. — *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* (Sammlung Töpelmann. Erste Gruppe. Die Theologie im Abriss. Band 7.) Verlag von Alfred Töpelmann in Giessen, 1922. XVI+267 p. Prix : 4,50 m., rel. 6 m.

Hölscher, professeur à l'Université de Marburg, est connu par ses travaux sur les Prophètes, par son édition des livres d'Esra et de Néhémie dans la traduction de Kautzsch, et par différentes monographies sur le judaïsme postbiblique. Il est un adhérent de la théorie de Stade, Duhm et Marti pour ce qui concerne la critique des prophètes d'Israël et rejette surtout l'opinion de Gressmann sur la prétendue eschatologie israélite qui, d'après lui, n'a jamais existé, pas plus qu'une ancienne eschatologie orientale.

Son Histoire de la religion israélite et juive, dont nous avons à rendre compte ici, est divisée en six chapitres traitant successivement l'époque préhistorique, l'époque israélite ancienne, l'époque assyro-babylonienne, l'époque persane, l'époque hellénistique et l'époque romaine.

Chaque chapitre est précédé d'une bibliographie et chaque paragraphe est suivi de notes explicatives. Le nombre des paragraphes est, en tout, de 103, et il n'est pas exagéré de dire que chacun de ces paragraphes présente une étude succincte et complète du sujet qui y est traité. Ces sujets sont de la plus grande variété. Voici pour les titres des paragraphes du premier chapitre : La colonisation préhistorique de la Palestine. Développement général de la civilisation et de la religion. Mythe et magie. Manières de se repré-

Digitized by Google

senter l'âme. Rites mortuaires. Sorcellerie. Fétichisme. Totémisme. Tabou et lustration. Les origines du sacrifice. Le culte des ancêtres. Le culte des démons. L'évolution poétique du mythe et les figures de la poésie mythique des Hébreux. Les contes des dieux. La légende du souvenir. Les idées de l'au-delà. L'origine du culte religieux. Les fonctions cultuelles. Le péché religieux et social.

Le grand mérite du livre de H. est de renseigner le lecteur sur toutes les questions qui intéressent l'histoire de la religion israélite et juive, d'une manière facile et agréable, particulièrement au moyen de l'index alphabétique des noms et des matières. Prenons par exemple le mot *Wunder*, miracle, qui nous renvoie aux §§ 4, 7, 16, 30, 40, 41, 47, 74, et nous verrons que, depuis l'époque préhistorique jusqu'à l'époque hellénistique, le miracle n'est qu'une forme particulière de la magie, dont sont capables seulement les dieux ou des hommes spécialement doués par les dieux.

Les notes permettent de vérifier immédiatement les jugements de l'auteur et des autorités mentionnées par lui. Que bien des fois l'on ne se trouve pas d'accord avec ces jugements, cela n'a rien de surprenant. Ainsi, rien ne prouve, à mon avis, que le sens original de *ël* soit *puissance*, comme le voudrait Brockelmann en se basant sur le fameux passage de Gen. 31, 29, יש לאל יד, car je crois avoir démontré qu'il s'agit là d'une très ancienne déformation et que le texte original avait la leçon יש לאלהי, ce qui était choquant dans la bouche d'un idolâtre comme Laban. Le fait que la formule יא לאל dans le sens de « j'ai la force ou la puissance » est aussi employée dans Jérémie et dans le Siracide prouve seulement que cette correction est de date très ancienne, mais rien de plus.

Nous avons cependant la ferme conviction que le livre de M. Hölscher pourra rendre les plus grands services à tous ceux qui auront besoin de se renseigner vite et d'une manière sûre à propos des questions courantes de l'Histoire de la religion israélite et juive.

M. G.

Digitized by Google

JOACHIM JEREMIAS. — *Jerusalem zur Zeit Jesu.* Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neustestamentlichen Zeitgeschichte. I. Die wirtschaftlichen Verhältnisse. 98 s. br. 3, 10 mk. II. Die sozialen Verhältnisse 64 s. br. 2 mk.

Nous ne possédons pas encore d'histoire de la civilisation palestinienne à l'époque de Jésus. J. Jeremias a voulu nous fournir une étude préparatoire en recherchant la situation culturelle de la ville de Jérusalem à cette même époque.

Comme source il a surtout utilisé la littérature talmudique, puisque tous les renseignements du Talmud concernant la ville de Jérusalem se rapportent à la période antérieure à la destruction du Temple (70 p.). C'est qu'à partir de ce moment Jérusalem cessa d'être la capitale juive, et, après la révolte des Juifs sous Adrien, l'accès de la ville leur fut même défendu.

Il va sans dire que l'auteur a également mis à profit pour son travail toute la littérature non-talmudique de l'époque, ainsi que les travaux récents qui traitent du même sujet.

L'interprétation des documents est faite, en général, avec discernement et avec prudence. Néanmoins, il y a des cas où l'on hésite à accepter la manière de voir de l'auteur. Ainsi, *pattamim* (jér. Sota VIII, 8 et Erubin, X, 9) ne signifie probablement pas « Spezereiverpertiger » (fabricants d'épices), mais *marchands de grains*, comme *sammârim* signifie *marchands de laine*, puisqu'il s'agit de la place du marché. Il est vrai qu'ailleurs la racine *pattem* a le sens de fabriquer ou mélanger les parfums ou les épices » et que *pattâm* désigne même parfois le pharmacien.

Le terme *'Omer* est rendu deux fois (p. 43 et 45) par *Webegarbe* sans que l'on en voit la raison ni le sens exact du mot.

Dans Marc 11, 13 et Math. 21, 18, où Jésus maudit un figuier, J. voit la preuve que, sur le chemin de Jérusalem à Béthanie, il y avait un figuier isolé. Or, il n'est guère permis de prendre à la lettre des récits purement légendaires comme celui de la malédiction du figuier.

II, 20 J. prétend que le terme *'am ha-'areç* désigne ceux dont on ne pouvait pas attendre l'observance stricte des prescriptions religieuses. Cela ne me paraît pas exact. *'Am ha-'areç* est la population juive qui était restée en Palestine, lors de la déportation sous les

Digitized by Google

rois babyloniens, donc la lie du peuple, des gens sans culture et incapables d'apprendre et de connaître les traditions religieuses et autres, de sorte que, par le même terme, on désignait plus tard les ignorants, ceux qui ne connaissaient pas les lois. Il est tout naturel que, pour les *savants*, le 'am ha-areç était également quelqu'un que, pour les *savants*, le *'am ha-'areç* était également quelqu'un

Il faut se demander, enfin, si le terme *Batlânim* a vraiment le sens que lui prête l'auteur (p. 35). Ce mot désigne, en réalité, des gens sans occupation et rétribués par la communauté pour assister aux offices etc. Or, J. en fait des bandes de brigands qui terrorisaient les populations et devinrent plus tard les principaux instigateurs de la guerre civile !

A part ces quelques petits détails, il nous parait que le livre de M. Jeremias est plein de renseignements utiles, de sorte qu'on ne peut que souhaiter qu'il lui soit possible de faire paraître bientôt les trois autres parties de son travail.

M. G.

ERNST LOHMEYER. — *Soziale Fragen im Urchistentum*. Verlag von Quelle u. Meyer in Leipzig, 1921, 136 p. (Wissenschaft und Bildung. Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens. 172. Prix rel. 1, 80 mk.

Le caractère particulier du christianisme primitif se traduit, selon l'auteur de ce livre, le plus nettement dans l'espoir eschatologique de la fin imminente du monde et de la venue miraculeuse du royaume de Dieu. Cet espoir est partout, dans les communautés judéo-chrétiennes et païennes, il forme le culte et la foi, il donne son cachet à tous les rapports humains, entre les professions, entre les communautés et l'Etat, entre les corporations économiques et sociales.

Le christianisme primitif prend fin vers le milieu du deuxième siècle après J.-C., au moment où les nouvelles communautés sortent de leur indifférence vis à vis de tout ce qui s'appelle *monde* pour essayer de s'immiscer dans les affaires de ce monde.

L'auteur a donc pris pour tâche de rechercher les rapports des différents milieux sociaux du christianisme primitif. Il s'occupe

Digitized by Google

d'abord de la situation économique et sociale de l'époque gréco-romaine et, ensuite, des étapes parcourues par les communautés chrétiennes dans les premières cent cinquante années de leur histoire.

L'époque gréco-romaine est divisée en trois parties, savoir : 1°) le temps de l'hellénisme, 2°) le temps romain et 3°) le judaïsme, ce qui n'est pas tout à fait logique.

Le nombre des pages consacrées au judaïsme est assez restreint, soi-disant parce que nous ne savons que peu de choses sur la vie et l'organisation sociales du judaïsme de cette époque.

Toutefois, il y aurait encore pas mal de réserves à faire sur les opinions de l'auteur contenues dans ce chapitre. Ainsi, l'on peut se demander, si, en réalité, tous les habitants juifs de la campagne étaient considérés comme des « *Amhaarez*, religieusement moins valables et impurs », si les mariages entre les gens des villes et ceux de la campagne étaient défendus ! On peut également se demander, si la faculté de s'assimiler économiquement et l'exclusivisme religieux et national sont uniquement les traits caractéristiques du judaïsme, et, enfin, on peut dire, presque d'une manière certaine, que ce n'est pas uniquement par la pureté lévitique que les Pharisiens se distinguent des *'am ha-'areç*. Comme on le trouve souvent chez les historiens modernes du christianisme primitif, notre auteur néglige presque complètement le côté intellectuel dans son chapitre consacré au judaïsme.

Néanmoins il y a lieu de recommander son livre à tous ceux qui veulent s'informer sur l'histoire religieuse du premier siècle de notre ère.

M. G.

E. JACQUIER. — *Les Actes des Apôtres*. Paris (Gabalda), 1926, in-8°, CCCVIII-823 p.

M. E. Jacquier, professeur à l'Institut Catholique de Lyon, nous donne, dans la collection des *Etudes Bibliques*, où ont déjà paru quatre gros volumes du Père Lagrange sur les quatre Evangiles, un travail encore plus massif sur les Actes des Apôtres : 308 pages d'introduction, 762 de commentaires, 45 d'excursus, avec un double index, au total 1031 pages.

Digitized by Google

L'on pourrait croire qu'une étude si ample épuise le sujet et dit le dernier mot de l'exégèse. Il en serait ainsi, sans doute, si l'exégèse était seulement affaire d'érudition. M. Jacquier est fort bien informé sur tous les travaux de quelque valeur qui ont été consacrés au sujet dont il traite. Non seulement il les a lus, mais il donne de chacun une analyse sommaire, aussi objective que possible. Il est également renseigné sur les divers manuscrits du livre des Actes, ainsi que sur les questions qui se posent à leur sujet et il relève minutieusement les variantes qui comptent. La langue de son auteur n'a pas de secrets pour lui. Il en relève minutieusement toutes les formes caractéristiques, en distinguant celles qui viennent des auteurs classiques, du parler populaire, ou des Septante. Il peut dire combien de fois chacune se présente, combien il y a de mots dans le livre des Actes, combien de « car » ou de « et » ou de « mais ».

Seulement tout ce savoir ne peut servir chez lui qu'à défendre l'interprétation traditionnelle de l'Eglise. Un décret de la Commission Biblique du 12 juin 1913, publié par lui à la fin de son introduction, déclare péremptoirement que les Actes sont l'œuvre de Luc l'évangéliste et de lui seul, que c'est lui qui parle à la première personne dans une partie du récit, que son travail a été terminé à Rome pendant la première captivité de Paul, qu'il « a eu en main des sources absolument dignes de foi, les a utilisées avec soin, probité et fidélité et peut dès lors revendiquer à bon droit une parfaite autorité historique ». Avec un zèle digne d'une meilleure cause, M. Jacquier s'emploie de son mieux à justifier ces thèses. Il ne cherche point par des interprétations subtiles à les escamoter, ni à en atténuer le sens. Il les prend à la lettre et s'y conforme.

Mais son orthodoxie le met parfois en de grands embarras et lui impose des attitudes que tout critique indépendant jugera intenables. M. Jacquier ne peut s'empêcher de constater que les *Actes* présentent la doctrine et le rôle de Paul sous un aspect tout autre que celui des grandes *Epitres* pauliniennes. Comme les deux sources sont pour lui également sûres et exemptes d'erreur, il explique leurs divergences en soutenant que chacune ignore l'autre. A l'époque, dit-il, où les *Actes* ont été écrits, vers l'an 63, les *Epitres* pauliniennes étaient encore dispersées parmi leurs destinataires lointains et il n'est pas à croire que l'Apôtre en ait conservé un double. Un de ses compagnons pouvait donc fort bien les ignorer (p. CCXXII).

Digitized by Google

On peut objecter à cette explication que les divergences signalées n'en subsistent pas moins et que l'opposition est quelquefois flagrante entre le Paul des *Actes* et celui des *Epitres*. Comment admettre, d'ailleurs, que l'auteur des *Epitres*, qui expose avec tant de passion ses thèses personnelles à des lecteurs lointains n'en ait point parlé avec insistance à ses auditeurs habituels, à un compagnon journalier ? Comment accorder aussi que le livre des *Actes* ait été écrit vers l'an 63 ? Il se présente comme le complément naturel du 3e évangile. Or celui-ci dépend visiblement du récit de Marc ; qui est certainement postérieur à la ruine de Jérusalem et qui n'a pas dû être écrit avant la persécution de Domitien.

La comparaison des deux évangiles est suggestive et elle nous donne la clé du problème dont M. Jacquier cherche en vain une solution orthodoxe. Luc procède très librement à l'égard de Marc. Il supprime maints détails de son exposé lorsqu'il les juge contraires aux thèses qu'il soutient. Il modifie, d'ordinaire, les autres, pour les adapter à son plan général. Les divergences qui existent entre le Paul qu'il met en scène et celui des *Epitres* ne prouvent donc en aucune façon qu'il n'ait pas connu les *Epitres*. Divers traits de son récit montrent qu'il les a lues et qu'il en subit, malgré tout, l'influence. S'il s'en écarte tellement dans sa présentation de l'Apôtre, c'est qu'il prend avec ces textes les mêmes libertés qu'à l'égard de l'évangile utilisé par lui. C'est qu'il est, avant tout, préoccupé de faire valoir sa propre conception du christianisme et qu'il procède en théologien plutôt qu'en historien.

Prosper ALFARIC.

H. DELAFOSSE. — *Les Ecrits de Saint Paul, trad. nouv. avec introd., notes et comment.* I, *L'Epitre aux Romains*, II, *La Ire Epitre aux Corinthiens*, (Collection *Christianisme*, fasc. 13 et 17), Paris (Rieder), 1926, in-16, 158 et 180 p., 9 et 9 fr.

On connait la thèse soutenue par M. Delafosse, dans un des premiers Cahiers de la Collection « Christianisme », au sujet du 4me évangile. Il applique la même méthode et formule des conclusions analogues au sujet des Epîtres de Paul. En deux nouveaux fascicules parus à quelques mois d'intervalle, il étudie les deux principales, l'Epître aux Romains et la 1re aux Corinthiens.

Digitized by Google

Chacune lui apparaît comme un amalgame de textes hétérogènes. Les éléments les plus anciens en sont fournis par de courts billets pauliniens. Les principales additions sont d'origine marcionite et révèlent une tendance foncièrement gnostique. Un revêtement final, de provenance catholique, accuse le souci très net d'utiliser au profit de l'orthodoxie cette composition hétérodoxe. Lui-même, d'ailleurs, est composite, car à des morceaux antimarcionites viennent s'en ajouter d'autres qui sont dirigés plutôt contre Montan. Ces Epîtres, par conséquent, n'ont pris leur forme définitive que vers le temps de la controverse antimontaniste.

La démonstration tentée en faveur de cette thèse, assurément hardie, est subtile et souvent ingénieuse. Elle n'emporte pas, pourtant, la conviction. Beaucoup des contradictions alléguées peuvent fort bien venir d'un même auteur. Si l'on croit devoir admettre un second et même un troisième Paul, rien n'oblige, à descendre jusqu'au second et à plus forte raison jusqu'au troisième quart du IIe siècle. Les idées présentées par M. Delafosse comme caractéristiques de Marcion existaient bien avant lui et la tendance contre laquelle s'est heurté le montanisme était bien antérieure à Montan. Une étude attentive de l'Evangile selon Marc montre que l'auteur s'est beaucoup inspiré des textes pauliniens et particulièrement de ceux qui, d'après l'interprétation nouvelle, ne seraient point de Paul. On ne peut pourtant pas faire de lui un contemporain d'Irénée, ni même de Justin.

Prosper ALFARIC.

JUAN DE VALDES. — *Dialoge de doctrina christiana, Reproduction du fac-similé de l'exemplaire de la Bibliothèque nationale de Lisbonne, avec une introduction et des notes*, par Marcel Bataillon, Coïmbre (Université), 1925, in-12, 319 p. + 108 fos de fac-similé.

M. Marcel Bataillon, professeur au lycée de Bordeaux, qui a enseigné quelque temps à l'Université de Lisbonne, a trouvé à la Bibliothèque municipale de cette ville, dans le riche dépôt des livres réservés, un dialogue anonyme, « imprimé à l'Université d'Alcala de Hénarès, chez Miguel de Eguia, le 14 janvier 1529 », qu'il n'a pas eu de peine à identifier avec un écrit de même nom, attribué par divers

Digitized by Google

textes à Juan de Valdès et devenu introuvable. Il en donne un fac-similé intégral, accompagné d'une liste d'errata que l'éditeur espagnol avait omis, et d'un « index de particularités linguistiques » qui sera utile aux hispanisants. Il le fait précéder surtout d'une longue introduction où il s'applique « à démêler les attaches de la pensée valdésienne et à en comprendre la démarche ».

Grâce à lui, nous voyons reparaître la figure de l'auteur, perdue jusqu'ici dans l'ombre de son frère jumeau, Alfonso de Valdès, secrétaire de Charles-Quint, qui fut aussi un écrivain et de qui nous avons un « Dialogue de Mercure et Caron » et un autre « de Lactance avec un archidiacre ». Né, selon toute apparence, dans les dernières années du xve siècle, Juan était en 1524, dans la ville castillane d'Escalona, au service du marquis de Villena, un grand seigneur, dévot, très sympathique aux doctrines des « illuminés » espagnols et à celles d'Erasme, qui, malgré leurs divergences, s'accordaient à prôner une religion purement intérieure. Trois ans plus tard, il fréquentait l'Université d'Alcala, où les deux tendances étaient aussi étroitement unies et où la seconde surtout se montrait fort active, tout en s'enveloppant d'une réserve prudente pour échapper aux coups de l'Inquisition qui venait de frapper la première. C'est sous l'influence de ce milieu cultivé, au sein d'une sorte de franc-maçonnerie mystique, qu'il écrivit, son *Dialogue de la doctrine chrétienne*, présenté par M. Bataillon comme « un catéchisme modérément érasmien », une adaptation de l'*Enchiridion*. Peu auparavant son frère Alfonso avait en maille à partir avec l'Inquisition. Lui-même apprit bientôt que son propre procès se préparait. Il déguerpit au plus vite et passa en Italie. En 1531, il était à Rome, où il allait bénéficier des recommandations de son frère jusqu'à devenir camérier du pape Clément VII. En 1535 nous le retrouvons à Naples, au service du cardinal Hercule de Gonzague. Il écrit pour Julie de Gonzague un *Alphabet chrétien* et pour divers disciples appartenant à l'aristocratie les *Cent-dix Considérations divines*, comme aussi des *Commentaires* du Psautier, de l'évangile selon Matthieu, de plusieurs Epîtres pauliniennes.

Dans ces derniers ouvrages, l'influence d'Erasme est devenue lointaine. Au contraire certaines affinités avec le luthéranisme, qui se sentaient déjà dans le *Dialogue de la doctrine chrétienne*, sont très accusées. Des historiens protestants ont vu en Juan de Valdès un coreligionnaire et ce sont eux d'abord qui l'ont ressuscité.

Digitized by Google

Tout en rendant hommage à leurs recherches, M. Bataillon se refuse à admettre leur interprétation. Les affinités alléguées s'expliquent suffisamment, dit-il, par le simple développement de certaines tendances affirmées dans le *Dialogue*, qui ne devait rien à Luther et Juan de Valdès se distingue essentiellement du moine révolté en ce qu'il entend rester dans l'Eglise romaine.

L'on peut objecter que tous les hérétiques et les réformés eux-mêmes auraient voulu rester en communion avec les catholiques, et, d'autre part, qu'il faut pourtant expliquer pourquoi les idées érasmiennes du *Dialogue* ont ainsi évolué en une direction plutôt luthérienne. Entre le luthéranisme et le catholicisme des accommodements étaient d'ailleurs possibles, ou du moins le semblaient à beaucoup d'esprits, avant les décisions du Concile de Trente. Le livre de M. Bataillon aide précisément à entrevoir et à comprendre la poussée réformiste qui s'est produite, pendant le second quart du XVIe siècle, dans la catholique Espagne et jusque dans l'entourage des papes. C'est ce qui en fait la nouveauté et le mérite.

P. ALFARIC.

AUSTIN KENNETT. — *Bedouin Justice. Laws and Customs among the Egyptian Bedouin*. Un vol in-16 de XI-158 pages. Cambridge University Press, 1925.

L'auteur a longtemps résidé au désert, en qualité de fonctionnaire, ou d'« officier ». Il a gagné ainsi la connaissance personnelle et prolongée de la vie des Bédouins du Sinaï. Il nous en donne une impression souvent précise et toujours vivante, et une description plus ample que celle qu'en fit autrefois le citoyen Coutelle, dans le grand ouvrage de l'expédition d'Egypte. On ne s'étonne point que cette description soit imprégnée de souvenirs bibliques : les Hébreux étaient eux-mêmes des Bédouins ; nulle part mieux qu'au Sinaï il ne sied de chercher des échos de la Bible, ces échos que Stevenson savait bien découvrir jusqu'aux îles Marquises ! — Mais les Bédouins du Sinaï sont des cultivateurs, et même des spéculateurs ; ils sont étrangement modernisés, et c'est fort justement qu'à leur propos M. Austin Kennett emploie des expressions très *up-to-date*. Il y a, chez ces Bédouins des *nouveaux riches* : et la guerre a produit chez

Digitized by Google

eux un *camel boom*. Renan donc n'avait pas tout à fait tort de rapprocher, comme il faisait, l'antique et le récent, à propos des Bhabitants du désert palestinien ; et, s'il a abusé du procédé, celui-ci pourtant reste fondé. L'auteur a en particulier, le sentiment très fort de la mobilité des sociétés tribales du désert. La tribu n'est pas du tout un organisme pétrifié ; il s'y produit des changements constants, des ascensions de groupes, et des circulations de biens. L'autorité et la richesse se peuvent gagner ou perdre. On a une vision plus juste de ces sociétés, si l'on sait se défaire à leur endroit des figures trop simples et des catégories trop uniformes de l'« évolution sociale ».

M. Austin Kennett a étudié surtout, chez les Bédouins du Sinaï, le droit et la justice. Il a noté, à la façon des juristes anglais, de nombreux *cas* de vengeance du sang. Et il n'a pas commis la faute de les interpréter mal, en ne voyant, dans la vengeance, qu'une pure réaction privée : il sait y discerner une vraie loi, et une institution organisée. Il a d'heureux rapprochements, et qui parfois vont assez loin, entre les traditions de la vengeance, et les usages du crédit : c'est à bon droit qu'on peut parler ici de *blood-money*. Cette analyse des lois du désert vient enrichir, sur plus d'un point, celle qu'en a donnée Jaussen. M. Austin Kennett n'est d'ailleurs point, en général, curieux de comparer ; et s'il le fait, ce n'est pas en toute sûreté. Ainsi a-t-il tort d'affirmer, sans restriction ni précision, la « haute position de la femme berbère ». Cela n'est vrai ni des Kabyles, ni toujours des Marocains, lesquels excluent la femme de la succession aux biens, tout comme font les habitants du Sinaï.

René Maunier.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

Br. Meissner. — *Die Kultur Babyloniens und Assyriens*, 1925. Quelle et Meyer in Leipzig (Wissenschaft und Bildung. 207). mk. 1,80.

M. Bruno Meissner, professeur à l'Université de Berlin, est l'auteur bien connu de travaux remarquables sur l'histoire et la civilisation de l'Assyrie et de la Babylonie. C'est notamment son livre *Babylonien und Assyrien* paru chez Winter à Heidelberg, en deux volumes, qui lui a valu la réputation d'un des savants les plus compétents en la matière.

Par la petite plaquette (de 108 pages) que nous avons sous les yeux, M. a voulu mettre à la portée du grand public le résultat essentiel de ses recherches. Il faut dire qu'il y a pleinement réussi. Son exposé est clair et concis et, sans se perdre en des conjectures vagues et dénuées de fondement, il ne donne que des faits établis aussi solidement que possible.

Nous renvoyons le lecteur surtout aux chapitres 7, 8 et 9, qui traitent de la religion, de la littérature religieuse et de la magie chez les Assyriens et Babyloniens.

On y trouvera tout ce qu'il faut pour nous donner une idée précise sur la mentalité religieuse des habitants du pays entre l'Euphrate et le Tigre.

Des reproductions photographiques rehaussent encore la valeur du livre.

M. Ginsburger.

Wolf Wilhelm Graf Baudissin. — *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*. Herausgegeben von *Otto Eissfeldt*. 1926... Alfred Töpelmann in Giessen.

C'est une œuvre de longue haleine que l'éditeur bien connu vient d'entreprendre par la publication de l'étude approfondie laissée par Baudissin et mise au point par Eissfeldt.

Digitized by Google

Les deux premières parties de l'ouvrage veulent démontrer que, contrairement à ce qu'on admet généralement, la prononciation 'Adonàj pour le nom de Jhwh, qui, à partir d'une certaine époque, ne fut plus prononcé par les Juifs, n'est pas le prototype du κυριος de la Septante, mais que cette prononciation a été, au contraire, influencée par κυριος, qu'elle a été introduite, vers le commencement de notre ère, dans les lectures sabbatiques de la Torah et que, par la suite, la forme ancienne Jhwh a été souvent remplacée par 'Adonàj.

Dans la troisième partie, les rapports entre les deux termes, κυριος et 'Adonàj, sont étudiés dans une mesure encore plus large, et la preuve est faite que les deux expressions constituent, pour ainsi dire, les dernières phases de l'évolution de l'idée de dieu chez les Sémites, κυριος dans la forme hellénistique, 'Adonàj dans le sens juif.

L'ouvrage contiendra environ douze livraisons de 160 pages chacune. Le prix de la livraison est de 8 marks. Les deux premières livraisons sont déjà parues, et, comme le manuscrit est prêt à être imprimé, il est à supposer que la publication des autres livraisons ne se fera pas attendre longtemps.

L'éditeur insiste sur la grande valeur du livre principalement pour tous ceux qui s'occupent de l'histoire des religions. Nous aurons, sans doute, l'occasion de revenir à cette publication, dès qu'elle sera achevée.

M. G.

D. Hans Schmidt. — *Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im alten Israel.* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 122). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1927, in. 1.50.

Dans le second volume de ses *Psalmenstudien*, Sigmund Mowinkel a établi l'hypothèse que tous les Psaumes, qui contiennent la phrase « Jahvé est devenu roi », sont d'anciens chants cultuels d'une ancienne fête instituée pour célébrer l'intronisation de Jahvé. Le même auteur a démontré, par la suite, qu'une série d'autres Psaumes du même genre avaient été rédigés probablement dans le même but.

Partant de cette hypothèse, D. Hans Schmidt a essayé de réunir les détails de cette fête en un tableau vivant et coloré. Selon lui, ce serait plutôt en une procession qu'aurait consisté cette fête. On aurait conduit, de bon matin déjà, le trône divin d'un endroit déterminé, peut-être de la source de Gichon, à l'intérieur du Temple.

A cette procession étaient joints des jeux qui dramatisaient la victoire de Dieu sur les puissances du Chaos, sur les dieux et sur les peuples païens. La procession terminée, Dieu agissait comme juge. Aux temps les plus anciens, on immolait même les prisonniers de

Digitized by Google

guerre et les esclaves. Plus tard, des idées de pénitence devant Dieu, qui juge ses enfants pieux, et le souvenir de l'avènement du roi au trône furent combinées avec cette fête.

L'histoire de la création du monde et l'eschatologie de l'Ancien Testament reçoivent une illustration toute nouvelle par cette théorie.

Les données que nous possédons sur la célébration du Nouvel An chez les Babyloniens, surtout grâce aux travaux de Zimmern, semblent confirmer l'opinion de D. Hans Schmidt.

M. G.

H. J. Bell. — *Juden und Griechen im römischen Alexandria.* Eine historiche Skizze des alexandrinischen Antisemitismus. Mit 1 Textabbildung und 2 Tafeln. (Beihefte zum « Alten Orient ». Heft 9). Leipzig, I. C. Hinrichs, 1926, 2,40 mk.

L'histoire des Juifs d'Alexandrie a fait, souvent déjà, l'objet de recherches scientifiques. H. J. Bell lui-même a publié un ouvrage remarquable sur cette matière. Ici il a voulu mettre à la portée du grand public les résultats obtenus par l'étude des sources que nous possédons sur l'histoire des Juifs d'Alexandrie et particulièrement sur l'antisémitisme qui a régné dans cette ville à l'époque romaine. Parmi ces sources, ce sont les œuvres de Philon et de Flavius Josèphe qui viennent surtout en ligne de compte. Une bibliographie choisie et de nombreuses références rendront service aussi aux spécialistes.

M. G.

Hugo Gressmann. — *Die hellenistische Gestirnreligion.* Mit 4 Tafeln. Leipzig. I. C. Hinrichs, 1925 (Beihefte zum Alten Orient. Heft 5). — 1,80 mk.

Autrefois on admettait généralement que les Grecs de la Période classique étaient les représentants de l'astronomie scientifique, tandis que les Chaldéens penchaient plutôt vers l'astrologie. Mais, depuis quelque temps, cette opinion tend à se modifier. On se rend compte, de plus en plus, que les Grecs même des temps classiques ont été influencés par l'astrologie chaldéenne et que, d'un autre côté, les astronomes chaldéens possédaient déjà des connaissances scientifiques assez étendues.

Gressmann traite d'abord de ce dernier fait et démontre ensuite l'influence de l'astrologie chaldéenne sur la philosophie grecque. Puis il donne des extraits de la littérature astrologique, des livres de présages, des apocalypses et de la magie, et montre l'évolution de la religion hellénistique sous l'influence de l'astrologie. Selon G., la cause de cette évolution est à chercher surtout dans la situation politique à l'époque où l'hellénisme a pris fin et où se manifesta

Digitized by Google

partout l'idée de la fin du monde et de la venue du Messie. C'est particulièrement cette mentalité qui a contribué au réveil du sens religieux chez les Grecs.

M. G.

Hugo Gressmann. — *Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums.* 1925. Alfred Töpelmann Giessen. mk. 0,60.

C'est plutôt un résumé du caractère que de la science du judaïsme postbiblique que contient ce travail de M. G. Et pourtant, ce que l'auteur nous dit des travaux qui sont encore à faire dans le domaine de cette science mériterait d'être complété sur bien des rapports.

M. G. s'étonne que le premier ouvrage scientifique sur la Vie de Jésus écrit par un Juif — Joseph Klausner de Jérusalem — ait paru seulement en 1922. Mais n'y aurait-il pas lieu de se demander pourquoi les savants juifs se désintéressent presque complètement de tout ce qui a trait à l'histoire de la religion chrétienne, issue de la religion juive?

L'auteur exprime des souhaits ensuite, au sujet de la science juive, des éditions critiques de la Mischnah, de la Tosephta, des Targumim, du Talmud du Midrasch. Mais où sont donc les savants juifs qui pourraient faire ces travaux et qui leur procurera les moyens nécessaires pour les publier? Aussi longtemps que les différents pays ne consentiront pas à mettre la Théologie juive sur le même rang que la Théologie chrétienne en créant des chaires aux Universités, ces travaux ne pourront pas être élaborés.

On pourrait ajouter bien d'autres observations encore pour démontrer les difficultés qui seront à surmonter dans cet ordre d'idées. Cela n'empêche pas que le livre de G. sera lu avec beaucoup de profit par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire du judaïsme postbiblique.

M. G.

M. Grabmann. — *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik,* 8° p. XII + 585. Max Hueber Verlag, München, 1926.

Le titre et le sous-titre de ce beau volume expriment fort bien la pensée maîtresse du célèbre historien: la scolastique et la mystique sont les plus belles fleurs de la vie spirituelle du moyen âge qui s'épanouit et culmine en elles. L'étude de la philosophie du moyen âge ne peut se faire, par conséquent, *in abstracto* mais doit, au contraire, tâcher de retrouver les rapports entre les doctrines et toute la civilisation du temps. Inversément, aucune étude de la civilisation du moyen age ne peut impunément négliger l'étude de la philosophie scolastique et de la mystique qui en sont les expressions et les

Digitized by Google

produits les plus caractéristiques. C'est l'homme du moyen âge, sa civilisation et sa structure mentale que M. Grabmann cherche à retrouver et à reconstituer par de patientes et minutieuses analyses de détail. C'est ce qui explique l'unité d'inspiration qui anime, malgré la diversité des sujets, les différents articles réunis dans ce recueil.

Le volume que nous avons sous les yeux contient peu d'inédit : deux articles seulement sur dix-sept. Mais, sans parler du fait que tous les autres ont été revus et parfois sensiblement augmentés et remis à point par leur auteur, la réunion en un volume de ces articles, dont plusieurs ont paru dans des revues pratiquement inaccessibles au public, est de la plus grande importance, car elle met entre les mains de l'historien des idées un instrument de travail de première valeur, bourré de renseignements les plus précieux recueillis par l'infatigable travailleur qu'est M. Grabmann.

Il me semble impossible d'analyser ici le contenu de ce recueil et inutile de souligner l'importance des articles qu'il contient. On n'a pas oublié encore que c'est M. Grabmann qui a réussi à identifier l'auteur du *De adhaerendo Deo* si longtemps attribué à Albert le Grand et aussi l'auteur de la *Grammatica speculativa* que l'on a pendant des siècles attribuée à Duns Scott.

Je me bornerais donc à transcrire fidèlement la table des matières du volume. C'est encore le meilleur moyen de donner une idée de la richesse de son contenu.

I. Les buts et les voies des recherches dans le domaine de la scolastique et de la mystique du moyen âge (inédit).

II. Le Collège de S. Bonnaventure à Quaracchi et son rôle pour la méthode de l'analyse de la scolastique médiévale (inédit).

III. Le droit naturel chez les scolastiques de Gratien à S. Thomas d'Aquin.

IV. L'évolution de la logique du langage au moyen âge (*Tractatus de modis significandi*).

V. Études sur Ulrich de Strasbourg.

VI. Les écrits logiques de Nicolas de Paris et leur place dans le mouvement aristotélicien du XIIIe siècle.

VII. Maître Petrus de Hibernia, le maître de S. Thomas d'Aquin. Sa disputation devant le roi Manfred et ses commentaires sur Aristote.

VIII. Les commentaires de S. Thomas sur les œuvres d'Aristote.

IX. Le *De Ente et Essentia* et la métaphysique de l'être de S. Thomas.

X. L'école thomiste italienne du XIIIe et du commencement du XIVe siècles.

XI. Études sur l'histoire de la plus ancienne école thomiste des Dominicains allemands.

Digitized by Google

XII. Une traduction en moyen haut allemand de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin.

XIII. Une défense inédite de la traduction scolastique de l'Éthique à Nicomaque contre les attaques de l'humaniste Léonardo Bruni.

XIV. Les traductions latines du moyen âge des écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

XV. La mystique féminine allemande du moyen âge.

XVI. Le mystique bénédictin Johannes de Kastl, l'auteur du *De adhaerendo Deo*.

XVII. Les *Disputationes metaphysicae* de François Suarez.

Ajoutons que le volume contient deux index : celui des noms et celui des ms. cités. Ajoutons également que la présentation typographique fait grand honneur à son éditeur et inspire, lorsque l'on songe aux récentes productions des maisons d'éditions françaises, des sentiments et des comparaisons tout à fait dépourvus d'aménité.

A. K.

Bernard Gui. — *Manuel de l'Inquisiteur*, édité et traduit par C. Mollat avec la collaboration de C. Drioux. Tome I. Paris, Champion, 1926. Un volume in-12 de LXVII-197 pages.

Bernard Gui, inquisiteur dans le Toulousain de 1307 à 1324, a composé une *Practica*, manuel destiné à faciliter aux agents de l'Inquisition la recherche de l'hérésie, surtout dans le pays de Toulouse, le Carcassais, l'Albigeois, la province ecclésiastique de Narbonne et les diocèses circonvoisins. Le chanoine Douais, plus tard évêque de Beauvais, avait donné en 1886 une édition de la *Practica* (Paris, Picard, 1886, in-4° de XII-371 p.). Cette édition est épuisée : elle était d'ailleurs établie de façon peu critique et, bien qu'ayant rendu en son temps de grands services aux historiens de l'Eglise aux XIIIe et XIVe siècles, elle devait de toute nécessité être remplacée par un texte plus attentivement fixé. M. C. Mollat, avec la collaboration de M. C. Drioux, nous donne, avec une traduction, ce texte de la *Practica* ou tout au moins la partie la plus intéressante du manuscrit de Bernard Gui, celle, la cinquième du livre, qui est intitulée : Méthode, art et procédés à employer pour la recherche et l'interrogatoire des hérétiques, des croyants et de leurs complices. « On y trouve un exposé méthodique des doctrines et des rites en honneur chez les Cathares, les Vaudois, les Pseudo-Apôtres, les Béguins et les Béguines, ainsi que des exemples d'interrogatoires. L'auteur ne consacre que quelques pages aux Juifs convertis qui retournaient au judaïsme, aux sorciers, aux invocateurs des démons, aux devins. Il donne aussi le texte d'actes de procédure relatifs à ces diverses sortes d'hérétiques ». Cette édition comportera deux volumes. Dans l'excellente introduction dont M. Mollat fait précéder ce tome Ier, il donne, pp. XXX à XLIV, un résumé clair et objectif des doctrines essentielles des sectaires

Digitized by Google

contre lesquels eut à procéder B. Gui. En ce qui a trait aux Cathares, nous ne saurions trop louer M. Mollat de n'avoir pas accepté sans réserve les affirmations péremptoires de M. J. Guiraud dans son introduction au *Cartulaire de N.-D.* de *Prouille* : pour la période du catharisme qu'a connue l'auteur de la *Practica*, l'article de l'abbé J.-M. Vidal sur les derniers ministres albigeois rend beaucoup mieux compte de la complexité des faits doctrinaux.

P. A.

A. Houtin et P. L. Couchoud. — *Du sacerdoce au mariage*, t. I, Le P. Hyacinthe (1867-1870)., t. II. Gratry et Loyson (1870-1872). Lettres et journaux intimes. 2 volumes in-12 de la Collection « Christianisme ». Paris, Rieder, 1927. 235 et 276 pages.

Albert Houtin, qui projeta toute sa vie d'écrire un ouvrage sur le célibat ecclésiastique, avait préparé des études monographiques qui devaient servir d'« exemples » à sa thèse : le cas de l'abbé Charles Perraud, le cas de l'abbé Perreyve, le cas du P. Gratry, le cas du P. Loyson... De ces « cas », de ces épisodes, un seul a été livré au public, celui de Ch. Perraud, « prêtre marié », mais A. Houtin avait tout disposé pour l'édition des documents originaux qui racontaient les relations du P. Hyacinthe, de Mme Mériman et du P. Gratry depuis la rencontre du célèbre carme et de la spiritualiste américaine jusqu'au moment de leur mariage. M. Couchoud, aidé par M. F. Sartiaux, exécuteur testamentaire de A. Houtin, a collationné les éléments de cette édition et l'a présentée dans une introduction pleine de finesse psychologique. Malgré toute son admiration pour le roman d'âmes que vécurent en toute sincérité Hyacinthe Loyson et Emilie Meriman, M. C. ne ferme pas l'oreille aux quelques fausses notes de ce « duo ininterrompu entre une fille sauvage à demi assagie et un homme d'ordre à demi rebelle ». Les deux caractères sont d'une incontestable élévation, mais le singulier est que, partis d'éducations si différentes, ils se soient rencontrés dans un symbolisme identique, dans des sentiments de pareille exaltation verbale, dans un commun mirage de doctrines à peine ébauchées. L'un et l'autre vivent « dans un état constamment solennel ». Romantisme très pur certes (malgré d'étranges affleurements de sensualité), mais romantisme bien authentique, et qui fait de ce livre un très précieux document sur une époque, nous dirions presque : sur une mode.

Il semble bien que le cas du P. Gratry renferme plus de « matière de conscience ». La terminologie de l'amour mystique ne fait pas illusion au grand oratorien : à ses yeux la question du mariage avec la « sœur et amie », la femme « mystérieuse et miraculeuse », se pose en termes aussi positifs, aussi impérieux que la question de la résistance au « coup d'état de l'infaillibilité ». Les textes recueillis

Digitized by Google

par A. Houtin montrent toute l'âpreté de la lutte, et comment elle ne cesse que lorsque Gratry est à bout de ses forces physiques comme de ses forces morales.

En tête du premier volume se trouvent les quelques pages poignantes où Albert Houtin avait raconté une crise sentimentale qui selon lui, aurait endolori la brève carrière du noble Henri Perreyve.

P. A.

Fr. Macler. — *Trois conférences sur l'Arménie* faites à l'Université de Strasbourg. Paris, P. Geuthner, 1927. Un vol. de la Bibliothèque de vulgarisation. Annales du Musée Guimet, 144 p. in-12 et 32 pl.

M. Fr. Macler ne se contente pas d'avoir des choses arméniennes, histoire, littérature, art, religion, ethnographie, une connaissance parfaite ; il en a la compréhension intime que confère la plus ardente sympathie. Et c'est là justement ce qui donne à ces trois conférences un ton si vivant, si direct, sans aucune déclamation, sans aridité, avec un constant souci de laisser le document parler lui-même. De ces conférences, la première, *à propos de l'église arménienne*, montre comment « la parole écrite » a fait l'unité religieuse du peuple arménien comme aux temps bibliques elle avait fait l'unité du peuple juif, et comment ensuite l'unité religieuse a fait l'unité nationale de l'Arménie, l'a sauvée de l'oubli, de la ruine et du désespoir au milieu de ses épreuves sans cesse renaissantes. *En marge de l'église arménienne*, la seconde causerie promène l'auditeur dans les champs du folklore arménien, folklore éclos sur un terrain d'antiques croyances, de survivances païennes que M. Macler démêle avec une érudition sagace et attrayante. Puis, quittant le domaine enchanté des fées et des *dews*, il examine les positions caractéristiques de la théologie des sectes qui ont voulu, au cours des siècles, entamer l'orthodoxie nationale en Arménie. M. Macler consacre sa troisième conférence à une vue d'ensemble sur les traits dominants de la civilisation en Arménie au cours des siècles, agriculture, commerce industrie, littérature, beaux-arts. Nos lecteurs n'ont pas oublié le remarquable article donné à notre Revue par M. Macler sur les *anciennes églises d'Arménie*. Ils en retrouveront les précieuses conclusions dans la partie de cette causerie consacrée à l'architecture arménienne. Une excellente série de planches ajoute encore à l'agrément et à l'intérêt de ce livre.

P. A.

A. Brou. — *Le dix-huitième siècle littéraire*, t. III, Paris, Tequi, 1927. Un volume in-12 de 465 pages.

Un précédent volume traitait de Voltaire et du « philosophisme »

Digitized by Google

au XVIIIe siècle : celui-ci s'ouvre par une longue étude sur Rousseau et il va sans dire qu'au cours de ces quelque 460 pages, il sera beaucoup question du romantisme, de ses origines, de ses traits essentiels. Problème délicat, les tempéraments des écrivains qu'on étiquette préromantiques ou romantiques présentant des différences notables. Mais, dit M. Brou « avant d'être d'ordre esthétique, les ressemblances sont d'ordre moral. Il est certain état d'âme qui amène certain état d'esprit : la littérature et les formes d'art ne viennent qu'ensuite et sont chose secondaire ». Il y a tout d'abord que Rousseau condamne les lois de la société, et qu'avec toutes ses tares il se tient pour un parangon de vertu... Il y a... « que Hugo se met non seulement au-dessus des esthétiques et des traditions, mais au-dessus de la morale commune, vu son génie. Il y a que Vigny se fait l'accusateur de Dieu et George Sand l'avocate des droits imprescriptibles de la passion, etc., etc. Et, en tout cela, il y a un orgueil qui n'est pas petit, mêlé presque toujours à un manque de sens commun qui déconcerte (p. 5) ».

Ce jugement sommaire indique l'esprit dans lequel est conçu ce livre ; il ne se pique pas d'objectivité, c'est bien sûr, mais reconnaissons qu'il est fort agréable à lire, plein de verve et souvent plein d'esprit dans ses opinions presque toujours absolues, unilatérales. De plus, l'auteur a une information très étendue, généralement puisée aux bonnes sources, et quand il ne trouve pas matière — par exemple pour Chénier — à des verdicts de morale ou de dogme, M. Brou nous donne des analyses littéraires de la plus fine sensibilité.

P. A.

JAMES GEORGE FRAZER. — *Les Dieux du Ciel*, traduit de l'anglais par Pierre Sayn. Paris, Librairie de France, 1927. Un volume in-8° carré de 359 pages.

Ce volume représente la traduction de la première partie de l'ouvrage que Sir J. G. Frazer a consacré à l'étude du culte de la Nature. Le tome I en a seul paru jusqu'ici (*The Worship of Nature*. Macmillan, Londres, 1926, 8°). Ces premiers chapitres nous sont donnés dans un français souple et élégant qui fait honneur au traducteur M. P. Sayn ; il s'adapte à merveille aux qualités qui ont fait la gloire de l'anthropologiste de Trinity College : des idées claires pour formuler le travail obscur des mentalités primitives. Ces idées sont coordonnées selon un schéma que nous indique le chapitre d'introduction : « L'esprit de l'homme refuse de se satisfaire des phénomènes sensibles. ». « Les sauvages expliquent les phénomènes de la nature et de la vie humaine en imaginant l'existence d'une multitude de créatures spirituelles, dieux ou esprits, qui peuplent le ciel, l'air, la mer, les bois, les sources, les fleuves, et qui, par leurs agissements, produisent une variété d'effets qu'une phi-

Digitized by Google

losophie matérialiste attribue à l'action de forces impersonnelles ». L'histoire religieuse de l'humanité serait l'histoire de la conquête progressive du sensible par l'explication « matérialiste » ; « despiritualisation de l'univers » qui s'est accomplie lentement, graduellement, qui a pris des siècles. Après avoir peuplé d'une multitude d'esprits particuliers tout ce qu'ils voyaient ou devinaient autour d'eux, « les hommes se mirent, en vertu de ce qu'on pourrait appeler l'économie de la pensée, à limiter le nombre des créatures spirituelles dont leur imagination s'était montrée au début si prodigue ». Ce processus va de l'animisme au polythéisme, du polythéisme au monothéisme. Marche vers l'abstrait et le général, « besoin de simplification et d'unité » que Sir J. G. Frazer estime n'être qu'un « goût instinctif de l'esprit. » Peut-être la nécessité apparaîtra-t-elle de tracer l'étiologie de ce « goût instinctif »...

Quoi qu'il en soit, ces chapitres qui décrivent « le culte de la nature » marquent de traits caractéristiques la phase qu'on pourrait appeler « animo-polythéiste », et comme toujours dans l'œuvre de Sir J.-G. Frazer, l'explication opère sur une somme immense de documents ethnologiques.

P. A.

Gaston Migeon. — *Au Japon. Promenades aux sanctuaires de l'art.* — Nouvelle édition, illustrée de 40 planches. Paris, P. Geuthner, 1926. Un vol. in-8° carré de 217 pages et 40 pl.

La nouvelle édition de ces « promenades » sera certainement accueillie avec faveur. Ces impressions de voyage et d'art datent de 1906. A cette époque, au lendemain de la guerre de Mandchourie, le discret Japon qui venait de se révéler formidable n'était guère connu que par des vues superficielles de romanciers et de voyageurs pressés ou seulement sensibles aux apparences. Ce livre d'un savant et d'un artiste fut un de ceux — le nombre en est bien faible encore aujourd'hui — qui ont montré dans son intimité et non dans son bric-à-brac l'art propre à ce pays et ce que cet art reflète de mœurs et de traditions intangibles. Il nous promène, en s'aidant de documents photographiques nombreux et choisis avec un sens très vif du « topique », à travers Tokio et ses temples, Nikko le parc aux mausolées, le sanctuaire du Daïbutsu, la cité monacale du Koyasan, les temples forestiers de Nara, tous les lieux de culte de cet empire où la religion semble souvent chose d'art traditionnel encore plus que de pensée et d'émotion. A Kioto, au Yamato, à l'antique Horiuji, le temple se confond aisément avec le musée. M. Migeon est le plus entraînant des guides et le plus délicatement érudit. Il a su voir et sait montrer. Certains aspects ou solennités d'une liturgie propre au Japon, l'ésotérisme des jardins, les fêtes du

Digitized by Google

thé, la représentation des *nô* sont décrits avec un pittoresque sans afféterie. Le rite, généralement agreste et saisonnier, y est indiqué en quelques traits, suffisants pour provoquer des comparaisons de la part de ceux qui savent, des curiosités chez ceux qui ignorent le fonds commun des religions naturistes.

P. A.

F. DE MÉLY. — *Les dieux ne sont pas morts.* Paris, librairie Ernest Leroux, 1927. Un volume in-8° de 419 pages illustré de 255 fig.

Ce livre est un livre d'érudition archéologique, mais il possède en même temps l'attrait d'une autobiographie. M. de Mély raconte l'histoire de ses découvertes ; elles sont si étroitement unies à sa vie qu'en les énumérant il se raconte et son récit est des plus agréables. « Les dieux ne sont pas morts », ils se réveillent dans chaque œuvre du passé lorsqu'elle est ramenée à la lumière de la science. M. de Mély a fait porter sur des sujets multiples une investigation sagace et en même temps, dirons-nous volontiers, spirituelle : il excelle à détacher, non sans une pointe de malice délicate, le petit fait, le détail jusqu'alors inaperçu qui, dans une œuvre d'art, dans un texte, va tout d'un coup éclairer, faire comprendre, faire aimer. Quiconque s'est peu ou prou occupé d'histoire de l'art sait qu'à M. de Mély sont dûes de fort précieuses découvertes sur les signatures cryptographiques de nombreux peintres du Moyen Age et de la Renaissance, sur l'originalité foncière de l'art français dans la plupart de ses domaines etc. : mais l'histoire religieuse lui doit une non moindre gratitude pour tant de points désormais fixés dans l'étude des reliques, de leur authenticité et de leur culte au Moyen Age, sur les amulettes et les formules magiques, sur le symbolisme graphique, sur cette zone pleine d'énigmes qui sépare l'art liturgique de l'art ornemental. De ces résultats et de nombre d'autres on trouvera dans ce livre le plus attrayant inventaire.

P. A.

Digitized by Google

CHRONIQUE

PUBLICATIONS NOUVELLES

La *Revue d'Histoire de la Philosophie* vient de publier son premier numéro (Paris, P. Gamber, février-mars 1927) et tout, programme, sommaire de ce premier fascicule, direction et comité de rédaction, autorise à augurer excellemment de l'œuvre de ce nouveau périodique. La déclaration liminale, tout en étant très simple, laisse entendre que le champ de travail sera, dans l'espace et dans le temps, fort étendu, puisque ce périodique étudiera dans toute son ampleur « le rapport du philosophe à son passé ». « C'est l'intime parenté entre la philosophie et son histoire qui est la véritable raison d'être de cette Revue : elle ne considère pas que le voyage dans le passé satisfait une simple curiosité, elle a été fondée dans la conviction qu'il est indispensable au philosophe ; la *Revue d'Histoire de la Philosophie* prétend être aussi une revue philosophique. » Sa méthode est définie dans de très heureuses formules : les savants et penseurs groupés par M. E. Bréhier ne sont pas réunis dans le but d'apporter de l'histoire-*commentaire* qui glose sur une doctrine du passé « avec l'assurance qu'elle nous donne une vérité définitive qu'il n'y aurait qu'à expliquer et à faire comprendre » ; pas davantage de l'*histoire doctrinaire* « qui vise à tirer de la connaissance du passé un tableau systématique de toutes les doctrines possibles, comme si l'histoire de la pensée philosophique était close, et comme s'il ne nous restait plus, à nous autres épigones, que le droit de choisir entre des directions déjà parcourues jusqu'au bout ou de prendre, comme les éclectiques, ce qu'il y a de nouveau dans chaque système ». C'est M. Emile Bréhier, nous l'avons dit, qui a assumé la charge de diriger cette Revue ; le Comité de rédaction réunit les noms de MM. Ch. Andler, L. Brunschwicg, A. Diès, E. Gilson, Xavier Léon, L. Lévy-Bruhl, A. Rivaux, L. Robin. M. Henry Margueritte est secrétaire de la rédaction. La revue paraîtra par fascicules trimestriels. Le premier contient des articles de MM. A. Diès (*Le Problème de l'Un et du Multiple avant Platon*), H. Gouhier (*La première polémique*

Digitized by Google

de Malebranche), L. Lévy-Bruhl (*Les tendances générales de Bayle et de Fontenelle*), Ch. Andler (*Quelques sources de la philosophie intellectualiste de Nietzsche*) et une importante revue des livres et des revues. Notre Revue adresse à la jeune *Revue d'Histoire de la Philosophie* un salut et des vœux cordiaux.

L'Archiv für Religionswissenschaft dont le tome XXIV vient de paraître (avril 1927), s'est enrichi, depuis le tome XXII, d'un important contingent d'articles qui lui viennent de la *Société de Science des Religions* de Stockholm. Les mémoires présentés à cette Société paraîtront désormais dans l'*Archiv* dont l'aspect extérieur ne se trouve cependant en rien modifié de ce fait, sauf que le nombre des pages en sera plus considérable. De telles fusions — ou « adoptions » — tendent à simplifier notablement le travail d'information scientifique. Dans le même esprit, notre Revue a, depuis 1920, donné asile au Bulletin de la *Société Ernest Renan* dont l'objet est sensiblement analogue à celui de la Société de Stockholm.

— Nous apprenons par la *Revue des Etudes juives* (avril 1927, p. 214) la création relativement récente d'une nouvelle revue intéressant l'histoire religieuse : M. Mayer Abraham Halévy, qui s'est fait connaître du public français par des travaux relatifs à la légende de Moïse, édite à Jassy depuis janvier 1926, sous le titre de *Sinaï*, une Revue d'études juives bimensuelle, en langue roumaine. Les premiers numéros contiennent des articles d'histoire juive locale et de critique par MM. M. A. Halévy, E. Schwarzfeld, J. Haufmann. Niemirower, etc. Parmi les noms des collaborateurs, nous sommes heureux de trouver celui de M. Ad. Lods, l'éminent hébraïsant de la Sorbonne qui est l'un des plus fidèles amis de notre Revue.

— Les *Vorträge* de la *Bibliothek Warburg* renferment, dans leur volume de 1923-1924, les huit mémoires suivants : U. v. Wilamowitz-Möllendorf : *Zeus* ; E. Hoffmann : *Platonismus und Mittelalter* ; H. Liebeschütz : *Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik* (le plus étendu de ces mémoires. Il apporte un nombre considérable de notions très neuves sur la théorie de la connaissance dans le Moyen âge antérieur à Roger Bacon) ; R. Reitzenstein : *Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang* ; H. Gressmann : *Die Umwandlung der orientalischen Religionen unter dem Einfluss hellenischen Geistes* ; Fr. J. Dölger : *Gladiatorenblut und Martyrerblut. Eine Szene der Passio Perpetuae in Kultur-und Religionsgeschichtlicher Beleuchtung* ; A. Goldschmidt : *Frühmittelalterliche illustrierte Enzyklopädien* ; C. Borchling : *Rechtsymbolik in germanischen und römischen Recht*. — Le volume est complété par un précieux index dressé

Digitized by Google

par Mme Gertrude Bing. (Leipzig, Teubner, 1926. Un volume in-8° de 277 pages avec 61 figures.

— Dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* publiée par l'Université catholique de Louvain (avril 1927, pp. 254-259) paraît un article de M. Fr. Callaey sur *Lambert li Beges et les Béguines.* Il serait regrettable que cet excellent travail, bref mais plein de substance, passât inaperçu, car il apporte des précisions sur un des problèmes les plus controversés et les plus importants de l'histoire des communautés de pénitence au moyen âge. Le P. Van Mierlo avait, en 1926, cherché à démontrer dans un mémoire présenté à l'Académie royale flamande, qu'il ne saurait exister aucun rapport entre Lambert li Beges et l'origine des béguinages. M. Callaey établit au contraire que c'est bien Lambert, et non pas Marie d'Oignies ou Jean de Nivelles, qui a été l'initiateur du mouvement religieux féminin qui se manifesta si puissamment au début du XIIIe siècle. Avant l'un et l'autre, Lambert, « tant par sa prédication orale que par sa *vie de Ste Agnès* et ses exhortations écrites, a donné un modèle et une ligne de conduite aux personnes dirigées par lui et désireuses de vivre dans la virginité ; par sa traduction commentée des *Actes des Apôtres,* il a mis ceux de ses auditeurs qui étaient avides de perfection évangélique en contact avec l'exemple de la communauté chrétienne primitive, dont s'inspirèrent les béguinages. » L'œuvre originale de Jean de Nivelles, c'est l'organisation des béguines en communauté régulière.

— La *Revue de l'Histoire des Religions* s'incline respectueusement devant le deuil qui frappe les études catholiques d'histoire religieuse en la personne du P. Léonce de Grandmaison, tout récemment décédé. Le P. de Grandmaison avait fondé en 1910 les *Recherches de Science religieuse,* et si diverses incompatibilités de doctrine historique séparent notre effort de celui que poursuit cette revue, nous avons toujours proclamé sa remarquable activité et la mesure qu'elle sait conserver dans la polémique savante. Le dernier article du P. de Grandmaison dans les *Recherches* (avril 1927, pp. 97, 126) se déclare contre des essais d'explications dont plusieurs ont été présentés et loués ici même, mais sa critique s'exprime en termes toujours courtois, et rien n'est plus éloigné du ton de polémique vitupérante ou railleuse qu'ont tendance à adopter aujourd'hui bien des laïcs lorsqu'ils font de l'histoire *ad probandum.* Le P. de Grandmaison avait consacré cet article à la question considérable des *dieux morts et ressuscités.* Certes, sur ce sujet, il tient que nombre d'assimilations qui vont jusqu'au blasphème » doivent être tenues pour simplement négligeables, issues qu'elles sont d'un « arsenal » où les puise le sectarisme ; mais il y a « des savants qualifiés »

Digitized by Google

qui n'hésitent pas à « employer un vocabulaire et à formuler des analogies générales qui font rentrer, sans plus, le mystère chrétien dans la plèbe obscure des mystères païens ». Ces savants, ce seraient notamment MM. A. Moret (*La Passion d'Osiris*). R. Pettazzoni (*I Misteri*), A. Loisy (*Les Mystères païens et le Mystère chrétien*), Zielinski (*La religion de la Grèce antique*) et surtout Sir J. G. Fraser (*Golden Bough*, et en particulier *The dying God* et *The Scapegoat*). Le P. de Grandmaison discute les rapprochements qu'ils ont proposés entre la passion et la résurrection du Christ et celle d'Osiris, de Dionysos Zagreus, d'Adonis (Eschmoun, Tammous), Attis etc. — Les conclusions de cet article sont prévues : « Profondément étrangers par leur esprit aux doctrines chrétiennes, les mythes que nous avons brièvement recensés ne sont pas moins éloignés, par leur lettre, du message pascal. La carrière de ces demi-dieux « morts et ressuscités » ne comporte, en effet, ni passion ni résurrection, au sens reçu de ces mots. Brisée par un accident tragique et involontaire, elle est suivie d'un redressement durable : là s'arrête l'analogie ; dès qu'on veut en presser l'un ou l'autre terme, tout se dérobe ». Si visible que soit l'*a priori* qui pèse sur toute la démonstration, cette étude n'en témoigne pas moins d'une remarquable entente des points forts et faibles du raisonnement adverse. Au surplus, le P. de Grandmaison appelle à témoigner en sa faveur des savants indépendants comme Ed. Meyer et A. Boulanger.

— M. Elie Daniel a écrit une « étude sur les prophéties » qui pose la question : *Serait-ce vraiment la fin des temps* ?... (Paris, Téqui, 1927, un volume in-12, 448 pages.)

« Ce travail, nous dit l'auteur, est dû à un événement tout fortuit... Un bibliographe distingué, historien apprécié et archéologue averti..., un soir d'automne de l'année 1924, après une conversation animée sur les événements politiques contemporains, nous ouvrit sa bibliothèque, en tira de précieux volumes et nous permit de découvrir, par l'étude des livres du passé, les principaux faits de l'avenir. » Nous ne mettons pas en doute la richesse ni la variété de la documentation fournie à M. Elie Daniel (le beau pseudonyme !) par le bibliophile distingué : nous nous demandons seulement ce qui, de cette documentation, ne se trouvait pas déjà dans les deux volumes de l'abbé Curique (*Voix prophétiques*), 5e éd. Paris 1872, in-12, qui, depuis, ont servi d'arsenal à tous les auteurs de livrets à tendances politiques sous couleur d'apocalypses.

P. A.

Fouilles à Trêves : La *Revue Archéologique*, janvier-mars 1927, p. 238-239, donne les détails suivants sur des fouilles poursuivies actuellement à Trêves et qui sont particulièrement fructueuses pour

Digitized by Google

l'histoire des religions : « Sous la direction du professeur Siegfried Lœschcke, les fouilles commencées à Trêves il y a deux ans, dans l'Altbachthal, entre les Thermes (Palais impérial) et l'Amphithéâtre, prennent les proportions d'un grand événement archéologique. On a découvert là les fondations de tout un ensemble de temples et de petits sanctuaires, au nombre de plus de vingt, détruits au IVe siècle lors du triomphe du christianisme, mais dont des inscriptions et des débris de statues ont permis de reconnaître la destination. Ce ne sont pas des monuments élevés aux divinités de Rome, mais à des divinités indigènes et à Mithra. Le nouveau Mithraeum, sans être aussi bien conservé que celui de Dieburg, près de Darmstadt, récemment découvert, a laissé d'importants vestiges. Les autres divinités dont on a pu constater le culte en cet endroit sont : le dieu céleste à cheval ; un dieu taureau (fluvial) ; Pisintios (nom nouveau, analogue à Vertumne) ; Grannus (Apollon) ; Mercure (*Mercurius peregrinorum*) ; une déesse-mère assise (statue bien conservée sauf la tête) ; des déesses locales de la fécondité, nommées Aveta, Icovellanna, Nitona, Epona (restes d'une image). On a encore recueilli de nombreuses statuettes d'argile, quelques-unes de types nouveaux.

Les sanctuaires, grands et petits, sont généralement rectangulaires, quelques-uns circulaires ; il y a des traces de polychromie et une alternance de pierres blanches et rouges dans les murs.

Les fouilles continuent sur une surface de près de 30.000 mètres carrés.

SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 29 mai 1926.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Théodore Reinach préside.

Présents : Mmes Dussaud, Renan, Sartiaux ; Mlle Brunot ; MM. Théodore Reinach, Alba, Alphandéry, Berr, A. Cahen, Choublier, Couchoud, Dujardin, R. Dussaud, Aegerter, Eisler, de Faye, Girard, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lanson, Lebègue, Lods, Logaridès, Macler, Michaux, Pottier, de Pulligny, Roman, Sartiaux, Serouya, Sidersky.

Le secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la dernière séance. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général fait part de la mort de l'un des membres de la Société, M. Lucien Herr, bibliothécaire de l'Ecole normale supérieure. Il salue la personne et l'œuvre de ce savant auprès duquel des générations de travailleurs vinrent chercher d'admirables conseils de méthode.

Digitized by Google

M. *Couchoud* prend la parole pour rappeler les points essentiels de la communication qu'il avait faite à la séance précédente sur l'*Episode de Barabas dans le récit de la Passion*. La discussion est ouverte sur la thèse qu'il a présentée en collaboration avec M. *Robert Stahl* : à cette discussion prennent part MM. *Théodore Reinach, Sidersky, Dujardin, Eisler, Goguel* et *Alphandéry*.

M. *Macler* lit une communication sur *une religion nouvelle, les Toumaris*. Cette étude sera publiée dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

MM. *Eisler* et *Théodore Reinach* présentent quelques remarques.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 26 juin 1926.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Théodore Reinach préside.

Présents : Mmes Brouxelle, Dussaud, Hubert-Rodier, Mélon, Renan, Sartiaux ; Mlle Brunot ; MM. Th. Reinach, Alba, Alphandéry, Berl, Berr, A. Cahen, Contenau, Couchoud, Cumont, Desjardins, Dujardin, L. Dussaud, R. Dussaud, Eisler, Ch. Aegerter, E. Aegerter, Girard, Goguel, Guignebert, Lebègue, Lods, Michaux, Moncel, Natanson, Pottier, de Pulligny, Roman, Rougier, Sartiaux, Serouya, Sidersky.

Le secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le Président adresse les félicitations de la Société à M. Franz Cumont pour sa récente promotion au grade d'officier de la Légion d'honneur.

Il salue le retour de Mlle Brunot, de MM. René Dussaud, Guignebert et Ad. Lods, délégués de la Société Ernest Renan au congrès de Syrie-Palestine.

Le secrétaire général annonce la parution et signale le vif intérêt du livre de M. Jean Pommier, ancien secrétaire des séances de la Société Ernest Renan, sur *Renan et Strasbourg*.

M. *Ad. Lods* fait une communication sur le *Congrès archéologique de Syrie-Palestine* et les études bibliques. Cette communication est accompagnée de nombreuses projections.

M. *P. Alphandéry* fait une communication dont le texte suit, au sujet d'un article du *Dictionnaire* de Pierre Bayle :

On a dit, et Sainte-Beuve a pris à son compte cette affirmation (*Port-Royal*, t. III, c. I) : « Tout est dans Bayle, il ne s'agit que de l'en tirer ». J'aime rapprocher cette formule de celle de Voltaire : « Les œuvres de Bayle sont la bibliothèque des nations » et il est bien vrai que les nations ont trouvé et peuvent trouver encore les leçons de la sagesse la plus nuancée dans les huit in-fol. où Pierre Bayle

Digitized by Google

a mis le fruit de son labeur sans hâte. Bibliothèque des nations aussi, en ce sens que, du fond de son cabinet, P. Bayle fut par excellence *curiositatum omnium explorator*, parcourut le monde la plume à la main. Peut-être, ainsi que tels de nos contemporains, ouvrit-il même l'oreille aux « appels de l'Orient » : le *Dictionnaire historique et critique* (1697-1702-1720), contient quelques articles ou longues remarques (plus longues souvent que des articles, selon l'habitude de Bayle) qui se rapportent à l'Asie et à ses religions. De ce nombre est l'article sur le dieu siamois *Sommona-Codom*. Les notes que je présente ont trait à la préparation de cet article, aux lectures qui ont déterminé Pierre Bayle à faire figurer ce « mot typique » dans son répertoire de faits et d'idées. Quand il s'agit de P. Bayle, on peut dire indifféremment : d'idées à propos de faits, et de faits à propos d'idées.

Dans les *Nouvelles de la République des Lettres* d'octobre 1685 (*Œuvres diverses*, éd. de La Haye, 1737, I, p. 662-664), P. Bayle rend compte d'un livre intitulé *Catalogus Patrum Societatis Jesu qui post obitum S. Francisci Xaverii... in imperio Sinorum Jesu Christi fidem propagarunt* (Paris, 1686, 8°). En conclusion, il juge qu'« il s'en faut bien que les infidèles de l'Orient soient gâtés autant que le plus grand nombre des fidèles de l'Occident par la honteuse maxime de la contrainte de conscience ». Et il cite alors le noble exemple des Siamois qui, eux, acceptent « toutes sortes de religions » : « depuis peu leur roi a permis aux missionnaires chrétiens de prêcher dans toutes les villes du royaume et de tenir des écoles où ils voudront pour y enseigner ce qui leur plaira, pourvu qu'il ne soit point contraire au bien de l'Etat. En même temps, il a permis à ses sujets d'embrasser la foi chrétienne, si bon leur semble, et il leur accorde en ce cas-là tous les privilèges dont les chrétiens étrangers jouissent ».

De qui P. Bayle tient-il ces renseignements sur l'esprit de tolérance du roi de Siam ? Il est possible qu'au moment où il écrit, ces nouvelles siamoises soient de notoriété publique : on savait couramment que le roi de Siam venait de faire demander au roi Louis de lui envoyer des jésuites instruits pour enseigner à ses sujets non peut-être la foi chrétienne, mais les sciences de l'Europe, en particulier la mathématique dont ce monarque oriental était curieux. Mais, de ce prince éclairé, Pierre Bayle, dont la curiosité est piquée, voudrait savoir plus que n'en a dit la récente et banale relation officielle écrite par

Digitized by Google

l'Ambassadeur de France au Siam : « M. le Chevalier de Chaumont, qui est revenu de son ambassade de Siam depuis quelques mois, en a publié une relation curieuse qui a déjà été contrefaite à Amsterdam (1). Il y garde le *decorum* de son caractère, c'est-à-dire qu'il ne descend pas dans un détail trop exact comme ferait un voyageur. Il s'étend même peu sur la religion du pays, et sur le projet des Missionnaires. M. l'évêque de Dax, son cousin, qui avait vu le manuscrit avant qu'on le publiât, n'a pas conseillé de donner plus d'étendue à cet article, soit qu'en cela il ait voulu témoigner quelque complaisance aux Jésuites, qui doivent publier les Relations que le P. Tachard, missionnaire de Siam, a composées, soit qu'il ait jugé que ces choses-là, et plusieurs autres siéraient beaucoup mieux à un jésuite qu'à un ambassadeur. Quoi qu'il en soit, on verra bientôt la relation du P. Tachard. » (p. 664).

La *Relation* de M. de Chaumont est en effet on ne peut plus circonspecte sur les matières de divinité — ou plutôt M. de Chaumont s'intéresse surtout au protocole compliqué de la cour de Siam, au dressage des éléphants et aux cadeaux qui lui sont faits par le roi et par les grands. Du roi il trace une image dont le modèle est à Versailles plutôt qu'à Ayuthia. Le *Journal des Savants* (1686, p. 266) signale avec éloge ce portrait anodin : « Un grand prince doué d'un esprit excellent, libéral, magnifique, courageux, aimant les beaux-arts, grand politique, rigide observateur de la justice, gouvernant par lui-même et tellement absolu et réputé qu'il semblerait qu'il est le dieu du pays. » Ne refusons pourtant pas tout mérite à la relation de M. de Chaumont ; c'est dans ce petit livre qu'il est fait mention pour la première fois du dieu Sommono Khodom (que d'ailleurs il appelle négligeamment *Nacodon*) et des Talapoins ou prêtres siamois. L'on n'ignore pas quelle brillante fortune assura Voltaire aux *talapoins* dans le vocabulaire de la polémique au XVIIIe siècle. Le prudent M. de Chaumont ne la prévoyait certes pas.

Mais l'on comprend que Bayle ait été impatient de connaître la relation promise par le P. Tachard, jésuite cultivé, esprit précis (il était bon mathématicien), expert missionnaire qui avait fait ses

(1) *Relation de l'Ambassade de M. le Chevalier de Chaumont à la Cour du Roi de Siam*, Paris 1685 in-12 (éd. en hollandais, Utrecht, 1687, 4° et univ. éd. française 1687, etc.

Digitized by Google

preuves en Amérique méridionale. Il appartient à cette lignée de Pères de la même compagnie auxquels l'histoire critique des religions ne saurait vouer une trop vive gratitude : leurs missions lui ont valu des descriptions minutieuses de coutumes et de rites, un peu moins sûres en ce qui concerne les mythes, mais qui, telles quelles, ont permis les premiers essais de comparaisons, en ont même donné la formule provisoire. Le P. Tachard, à coup sûr n'a pas les intuitions de méthode du P. J.-Fr. Lafitau, mais il relate avec clarté et bonne foi ce qu'il a vu et entendu — et ce qu'il rapporte, nous allons le voir, passe l'espérance de P. Bayle.

Le *Voyage de Siam des Pères Jésuites envoyés par le roy aux Indes et à la Chine* (sans nom d'auteur, mais qui est du P. Tachard) paraît en 1686, à Paris (in-4°).

L'auteur nous apprend le motif secret de l'ambassade. Louis XIV voulait se faire du roi de Siam Phra-Naraï un allié, mais un allié chrétien, et l'abbé de Choisy avait été adjoint au chevalier de Chaumont pour travailler à la conversion du prince asiatique et prendre le premier rang diplomatique sitôt qu'il s'agirait de baptême.

Cet abbé de Choisy est un personnage pour le moins singulier qui vécut longtemps sous un déguisement féminin, publia des mémoires équivoques sous le nom de Comtesse des Barres, puis s'étant rendu à Rome comme conclaviste du Cardinal de Bouillon, y tomba malade, fut touché de la grâce et, se repentant de ses fautes passées, demanda par manière de pénitence à faire partie de l'ambassade qui se rendait au Siam Il nous en a laissé une relation (1), mélange de piété et d'esprit facétieux, que Bayle a très peu utilisée (tout au plus une référence, d'ailleurs inexacte, dans la *Continuation des pensées*, t. III, p. 301), mais que Voltaire a lue de près. M. de Choisy parle naturellement du grand dessein de conversion auquel il devait travailler : un grec, Constantin Phaulkon (que Choisy, Tachard et M. de Chaumont appellent M. Constance) devenu ministre du roi de Siam, fut chargé des négociations sur ce point délicat. Au dire de Choisy, le roi aurait été touché de la démarche, mais se serait borné à dire à M. Constance : « Le roi de France a pour moi une amitié désintéressée. Il m'envoie proposer de me faire chrétien ; quel intérêt y a-t-il ? Il

(1) *Journal du voyage de Siam fait en 1685 et 1686* par M. l'abbé de Choisy (Paris, Mabre-Cramoisy, 1687, 4°).

Digitized by Google

demande que je m'instruise de sa religion : il ne faut pas le mécontenter ; il faut le faire et voir » (p. 281). Pourtant il semble bien que Phra-Naraï se soit tenu dans une réserve absolue. En quittant le Siam, l'abbé de Choisy dit : « La conversion du roi de Siam n'est pas une affaire prête : il favorise la religion, il aime les missionnaires, il fait bâtir des églises, mais il est encore loin de se faire baptiser » et il ajoute : « Dieu veuille que nous nous revoyions en Paradis. » (p. 302).

Cette position expectante du roi de Siam, Tachard nous en donne peut-être la raison. Le roi aurait eu un long entretien avec M. Constance et, à cœur ouvert, lui aurait fait part de la surprise que lui causait la démarche de Louis XIV, ou plutôt les sollicitations qu'il devinait autour de lui de la part des membres tant laïques qu'ecclésiastiques de l'ambassade française :

« Je m'étonne, aurait-il dit, que le roi de France mon bon ami s'intéresse si fort dans une affaire qui regarde Dieu, où il semble que Dieu même ne prenne aucun intérêt et qu'il a entièrement laissée à notre discrétion. Car ce vrai Dieu qui a créé le ciel et la terre et toutes les créatures qu'on y voit, et qui leur a donné des natures et des inclinations si différentes, ne pouvait-il pas, s'il eût voulu, en donnant aux hommes des corps et des âmes semblables, leur inspirer les mêmes sentiments pour la religion qu'il fallait suivre, et pour le culte qui lui était le plus agréable, et faire naître toutes les nations dans une même loi? Cet ordre parmi les hommes et cette unité de religion dépendant absolument de la Providence divine, qui pouvait aussi aisément l'introduire dans le monde que la diversité des sectes qui s'y sont établies de tout temps, ne doit-on pas croire que le vrai Dieu prend autant de plaisir à être honoré par des cultes et des cérémonies différentes qu'à être glorifié par une prodigieuse quantité de créatures qui le louent chacune à sa manière? Cette beauté et cette variété que nous admirons dans l'ordre naturel, seraient-elles moins admirables dans l'ordre surnaturel, ou moins dignes de la sagesse de Dieu? Quoi qu'il en soit, conclut sa Majesté, puisque nous savons que Dieu est le maître absolu du monde, et que nous sommes persuadés que rien ne se fait contre sa volonté, je résigne entièrement ma personne et mes états entre les bras de la miséricorde et de la providence divine, et je conjure de tout mon cœur son éternelle sagesse d'en disposer selon son bon plaisir (pp. 309-310).

Digitized by Google

Le P. Tachard ajoute : « Voilà la réponse du roi de Siam dans les mêmes termes qu'il l'expliqua à son ministre et que celui-ci la donna par écrit à Monsieur l'Ambassadeur. On voit assez par ce raisonnement l'esprit de ce prince, qui, sans aucune connaissance des sciences d'Europe, a exposé avec tant de force et de netteté la raison la plus plausible de la philosophie payenne contre la seule vraie religion. Ceux qui connaissent la droiture de ce Prince ne peuvent douter qu'il n'ait dit sincèrement ce qu'il pensait, et ce qui lui paraissait de plus véritable... » (p. 311) (1).

Cette conversion ne fit pas de progrès sensibles, et pourtant les relations entre la cour de France et la Cour de Siam prirent un tour de quasi intimité. La première ambassade était à peine revenue à Versailles qu'une autre en partait, emmenant en plus du personnel diplomatique douze « jésuites mathématiciens » réclamés par le roi de Siam et que le P. de la Chaise avait choisis parmi les illustrations de la Compagnie « en la science des nombres ». De ce voyage (1687) faisait encore partie le P. Tachard, et la Relation qu'il en publie en 1689 (*Second voyage du P. Tachard et des Jésuites envoyés par le roi au roi de Siam*, Paris, 1689, 4°) n'est pas moins riche que la première en observations mi-subtiles et mi-naïves, de nature en tout cas à singulièrement frapper la curiosité et exercer le raisonnement critique de Pierre Bayle. Le P. Tachard a vu de près le roi de Siam, car le souverain recherche la conversation des Pères Jésuites, celle aussi de l'évêque *in partibus* de Metellopolis venu au Siam avec M. de la Loubère, ambassadeur envoyé en place de M. de Chaumont. Cette fois, le roi ne s'entretient pas de philosophie religieuse, mais il se montre fort intéressé par l'organisation de la hiérarchie romaine, le pouvoir temporel du Pape et le droit de tuer que ce pouvoir lui confère. Ces questions prennent un tour de curiosité légèrement indiscrète. Aussi bien, le P. Tachard s'étend peu dans cette seconde relation sur les propos que lui tint le roi de Siam. C'est plutôt avec

(1) M. Constance aurait, sur l'invitation du roi de Siam lui-même, imaginé la réfutation qui pourrait être présentée par l'Ambassadeur lorsqu'il lui transmettra la réponse du roi de Siam, et le P. Tachard, lorsqu'il eut connaissance de cette réfutation improvisée par M. Constance, « homme sans étude, appliqué depuis l'âge de dix ans au commerce et aux affaires » lui déclara tout net qu'« un théologien consommé dans l'étude de la religion eût eu de la peine à mieux répondre » (p. 314).

Digitized by Google

le clergé siamois qu'il a pris contact et il rapporte certaines conversations qu'il eut avec des prêtres du pays. Nous y reviendrons tout à l'heure.

Pendant un temps Bayle n'a plus entretenu du Siam et de son roi philosophe les lecteurs des *Nouvelles de la République des Lettres*. Il ne fait allusion, dans ses *cahiers*, ni à la première ni à la seconde Relation du P. Tachard. Qu'il les ait lues pourtant, nous en avons dix preuves pour une. Il n'ignora pas non plus que le diplomate Simon de la Loubère avait écrit un gros livre sur son ambassade de 1687 (*Du royaume de Siam*, 2 vol. in-12, Paris, 1691). Ces lectures s'emmagasinèrent et fructifièrent, nous le verrons, dans cet esprit où rien ne pouvait dépérir (1).

Mais déjà le renom du roi de Siam se répandait, par la voie orale peut-être, peut-être aussi grâce aux livres de Chaumont, de Choisy, du P. Tachard, de La Loubère. Au surplus, cette fin du XVIIe siècle, cet âge de transition dont Bayle fut le contemporain et si souvent le guide, devançait le « philosophisme » du XVIIIe siècle dans sa sympathie (ou son engouement) pour ces figures, authentiques ou non, de souverains orientaux éclairés, tolérants et un peu désabusés, qui tenaient de Prospero ou simplement d'Akbar, organisateurs de congrès des religions pour leur édification personnelle.

Certains croyants s'en émurent, moins peut-être du côté catholique que dans l'église réformée ; on soupçonna que *l'argument du roi de*

(1) Nous ne savons dans quelle mesure le *Journal* de l'abbé de Choisy s'était répandu et, en particulier, a pu influer sur la pensée de Bayle, mais notons qu'il contenait, mêlé à bon nombre de puérilités, des affirmations au moins aussi impressionnantes que celles fournies par les graves relations de Tachard et de La Loubère : « La religion des Siamois » disait notamment l'ex-romancier galant, « est fondée sur le droit naturel et n'est proprement qu'un ramas d'histoires sans fin, qui ne tend qu'à faire rendre des honneurs divins aux talapoins, leur principale vertu consistant à les honorer... ». Plus loin il montre que le dieu siamois — dont la puissance est d'ailleurs caduque — ce *Ckodom* ou *Sommono Ckodom* (*grand Ckodom*) n'a été qu'un talapoin divinisé, et il termine : « Voilà leur religion qui consiste proprement à ne reconnaître point de dieu et à attribuer toute la récompense de la vertu à la vertu même, qui a le pouvoir de rendre une âme heureuse, en lui procurant une bonne transmigration, au lieu que le vice porte avec soi son châtiment, en faisant passer l'âme du méchant dans le corps de quelque pourceau, corbeau, tigre etc. » p. 347.

Digitized by Google

Siam serait — il l'était peut-être déjà — utilisé par les « esprits forts », par ces libertins dont la lignée était loin d'être éteinte. C'est à ces pyrrhoniens que répond un petit livre paru à Amsterdam en 1692. (deux ans après la seconde *Relation* de Tachard, un an après la *relation* de La Loubère) sans nom d'auteur et qui portait le titre presque mennaisien de *Traité contre l'indifférence des religions.* L'auteur, d'après Barbier (*Dict. des ouvrages anonymes*, t. IV) serait Benédict Pictet, genevois comme son nom l'indique, neveu de François Turretin et professeur toute sa vie à Genève où Bayle le connut. Son livre fut traduit en anglais l'année même où il parut, et une esconde édition, avec addition, en fut donnée à Genève en 1711, in-12. *Indifférence* pour Pictet, notons-le, n'a point le même sens que pour Lamennais : il s'élève contre les gens (fort nombreux, dit-il, au temps où il écrit) qui croient que toutes les religions sont *indifférentes*, c'est-à-dire que l'une n'a pas plus que l'autre de valeur ni d'effet, « que la grande religion est d'obéir aux magistrats qui nous gouvernent, que Dieu est à la vérité le centre où nous devons tendre, mais qu'il importe peu par quel chemin les hommes parviennent à ce centre, pourvu qu'ils y parviennent, qu'il y a plusieurs voies pour être bienheureux, *uno itinere non posse perveniri ad tam grande secretum* comme parle Symmaque : qu'il faut suivre la religion des peuples parmi lesquels on vit et ne s'attacher point à une manière particulière d'adorer la divinité, mais être initié dans toute sorte de religions, *esse totius mundi sacrorum antistitem*, comme le disait un païen. » Et c'est ainsi qu'il en arrive à parler de *l'indifférentisme* des Siamois : « *Ceux qui nous ont donné des relations de la créance des Siamois*, rapportent qu'ils croyent que Dieu ne conserve le monde que pour le divertissement qu'il trouve dans la diversité des langues, des créatures, des habits et des religions ; que cette bigarrure produit le même effet que la variété des fleurs dans un parterre, la différence des mets dans un repas, et la diversité des officiers dans la maison d'un prince : qu'ainsi Dieu a pris plaisir d'inspirer aux hommes plusieurs manières de l'honorer et de le servir, et qu'on doit croire qu'elles sont toutes bonnes, puisqu'elles ont toutes le même objet, et qu'elles conduisent l'homme à sa dernière fin. On dit même que le roi de Siam répondit à celui qui lui proposait de la part d'un grand Roi de se convertir au christianisme : Qu'il était étonné que ce Prince s'intéressât dans une affaire qui regarde

Digitized by Google

Dieu, etc. » Suit la réponse attribuée par le P. Tachard au roi de Siam et que j'ai donnée plus haut *in extenso*. Pictet la cite un peu écourtée çà et là, un peu remaniée, mais dans ses termes essentiels et avec sa pleine portée (pp. 16-17).

Je quitte ici Benédict Pictet qui, aussi bien, ne parle plus des Siamois et entreprend — la mène-t-il à bien, je n'ai point à en décider — une réfutation en seize chapitres de « l'argument du roi de Siam ».

Remarquons-le, de la première relation du P. Tachard au petit livre de B. Pictet, de 1686 à 1692, cet argument paraît se renforcer d'une sorte de *consensus* des Siamois aux idées de leur prince, *consensus* qui les aggrave dans le sens d'une négation absolue de la Providence ou tout au moins de la justice divine. Le dieu du roi de Siam voyait avec plaisir les hommes vivre en parfaite liberté religieuse. Le dieu des sujets du roi de Siam « trouve du divertissement dans la diversité des langues, des créatures, des habits et des religions » comme un amateur de jardins dans la diversité des fleurs de son parterre, comme un gastronome dans la diversité des mets de sa table. C'est un démiurge artiste, peut-être même un peu ironique.

Il n'est point de l'invention du bon Benédict Pictet. C'est la deuxième Relation du P. Tachard qui apportait au lecteur occidental, sur les opinions religieuses du clergé et du peuple siamois, nombre de révélations encore plus troublantes que celles du livre de 1656. La première Relation se contentait de dire que les croyances siamoises étaient « un mélange monstrueux de christianisme et des plus ridicules rêveries », et cela s'appliquait, dans l'esprit du P. Tachard, à la légende du bouddha *Sommono Khodom* dont les premières années font en effet songer à quelque fruste évangile de l'enfance. Mais, au second voyage, le P. Tachard s'approcha davantage des prêtres et des dieux du Siam : de la bouche des prêtres il recueillit de singulières déclarations sur la nature des divinités qu'ils honoraient : « Je priai un Talapoin, dit-il (l. IV, p. 154), de nous expliquer quelques-unes des paroles qu'il chantait à sa prière. Après plusieurs questions et réponses il me fit entendre qu'il y demandait du mérite [le P. Tachard entend-il le mot *mérite* dans son sens théologique chrétien (Conc. de Trente, sess. VI, cap. III, XVI et can. XXXIII) ?]. Nous le priâmes de nous dire à qui il s'adressait pour en obtenir, il répondit que c'était à Dieu. Nous continuâmes à lui demander où était le Dieu qu'il invoquait, et sur ce qu'il nous expliqua qu'il était depuis près

Digitized by Google

de deux mille ans dans le *Nireupan* (c'est le paradis des Epicuriens), nous eûmes lieu de lui faire diverses instances, car il voulait que son Dieu ne fût occupé que de ses plaisirs, et néanmoins qu'il entendit encore sa prière, ce qui ne s'accorde pas. Nous le pressâmes de nous expliquer nettement comment il concevait que cela se pût faire ; il nous répartit que si son Dieu n'entendait pas, il avait laissé du moins un commandement de prier, qu'il accomplissait en priant. Nous combattîmes sa réponse, en lui montrant que si son Dieu ne pensait plus à nous, l'observation de ses commandements était inutile, et nous lui prouvâmes ce raisonnement par une comparaison familière : tandis que le maître de la maison vit, les serviteurs exécutent ses ordres, parce qu'ils espèrent de lui plaire ou qu'ils craignent d'en être punis ; mais quand il est mort, chacun se retire de son service, les bons serviteurs ne pouvant plus lui plaire, ni les méchants en appréhender aucune punition. Nous lui demandâmes pour quelle raison il n'en usait pas de la sorte, son Dieu étant hors d'état de lui faire du bien et du mal. Le Talapoin ne sut rien répondre, mais en se retirant il ne laissa pas d'allumer un cierge devant son idole ». Les missionnaires prièrent Dieu d'éclairer « une nation que l'esprit de ténèbres aveuglait tellement sur les premières notions de la divinité, qu'en ôtant à Dieu le principal de tous ses attributs qui est la puissance, il leur avait persuadé d'adorer une divinité qui n'agit point et qui n'a nulle providence » (p. 155. Cf. Journal de l'abbé de Choisy, p. 301).

Le P. Tachard juge en religieux latin avec sa logique et ses catégories intellectuelles apportées toutes rigides des scolasticats d'Europe. Simon de la Loubère diplomate, voyageur, mathématicien, poète (mauvais poète d'ailleurs, dit Lafontaine, mais il fut de l'Académie française en même temps que des Inscriptions et Belles Lettres) en tout cas, esprit délié, qui voit et dit vite, a mieux compris qu'on ne pouvait pas trouver d'analogues dans les panthéons classiques ni même dans les cosmogonies philosophiques du monde occidental à cet homme-dieu honoré par les Siamois. Seul il est reconnu par la tradition locale comme ayant été durant toute sa vie humaine parfaitement vertueux ; cette perfection lui a valu le *Nireupan*, c'est-à-dire la fin des douloureuses métempsychoses, le droit d'être vénéré par des fidèles innombrables dans des temples somptueux. Mais, si canonisé qu'il soit, nul ne lui reconnaît une puissance divine

Digitized by Google

effective, le droit ni le pouvoir d'agir sur les destinées des hommes.

« Et c'est là certainement, dit La Loubère, toute la doctrine des Siamois, en laquelle je ne trouve nulle idée de divinité. Les dieux de l'ancien paganisme que nous connaissons, régissaient la nature, punissaient les méchants et récompensaient les bons, et quoi qu'ils fussent nés comme les hommes, ils étaient de race immortelle et ne connaissaient point la mort. Les dieux d'Epicure n'avaient soin de rien, non plus que Sommona-Codom, mais il ne paraît pas que ce fussent des hommes parvenus par leur vertu à cet état d'une inaction bienheureuse : ils ne naissaient ni ils ne mourraient. Aristote a reconnu un premier moteur, c'est-à-dire un être puissant, qui avait arrangé la nature, et qui lui avait donné pour ainsi dire le branle, qui y conservait l'harmonie. Mais les Siamois n'ont nulle idée semblable ; ils sont bien éloignés de reconnaître un Dieu créateur ; et ainsi je crois qu'on peut assurer que les Siamois n'ont nulle idée d'aucun dieu, et que leur religion se réduit entière au culte des morts. »

Ce débat, on l'entend de reste, avait vite dépassé le roi de Siam et ses principes de tolérance. Aussi bien ce prince vertueux a déjà tragiquement disparu de la scène du monde au moment où s'imprime le livre de La Loubère. Un parti xénophobe a surgi à la cour de Siam ; il a massacré le roi et M. Constance, accusés tous deux de vouloir abolir la religion nationale. Les étrangers ont été expulsés jusqu'au dernier de cet empire qui semblait s'ouvrir à eux, à leur commerce, à leur science et à leur apologétique. Bayle, en 1690, dans l'*Avis aux réfugiés* (t. II des *Œuvres diverses*, p. 608) donne un souvenir au bon roi : on y sent une indignation contenue contre ses meurtriers (V. aussi note de l'art. *Abdias* dans le *Dictionnaire*). Puis il est certain que le silence s'est fait. Pour la dispute sur la doctrine de la Providence, Phra-Naraï est moins utile que Sommona-Khodom.

Car voici que cet homme-dieu du Siam commence à prendre quelque renom parmi les théologiens et les humanistes d'Occident. L'un d'eux, le philologue Jacques du Rondel, lut le livre de La Loubère et l'utilisa de façon assez imprévue. Bayle, qui avait été son confrère à Sedan, tenait Du Rondel en vive estime : il le proclame « habile homme, bon poète, bon grec [bon helléniste], ayant le goût de l'ancien et du moderne (*lettre à M. de la Monnoye*,

Digitized by Google

20 janvier 1698) ; c'est à lui qu'il a remis et dédié le projet de son Dictionnaire. Pourtant Bayle critique chez ce savant et cet ami fidèle quelque tendance au paradoxe lorsqu'il peut servir à démontrer l'universalité de la foi en une providence : de cette foi, Du Rondel trouve des traces même chez Epicure ! (*lettre de Bayle à Minutoli*, 29 juin 1693, à propos du livre de Du Rondel, *De vita et moribus Epicuri* (1693, in-12). Et de fait, lorsque chez les Siamois de La Loubère, il lui est impossible de rencontrer la moindre croyance à des interventions providentielles, Du Rondel s'ingénie à trouver à l'action divine un substitut dans l'âme humaine. Bayle lui avait communiqué son article sur *Lucrèce* ou plus exactement les remarques sur la Providence qui en forment les notes K et L dans l'édition de 1740 : « J'ai peur, lui répond Du Rondel (*lettre* du 28 janvier 1696) (1), qu'on ne vous chicane sur ce que vous dites : que la foi de l'existence d'un dieu, sans la foi de la Providence, peut ne pas être un motif à la vertu. Car à Siam et en autres pays, où l'on croit en Somnokodom, c'est un dogme incontestable que ce dieu ne se mèle de quoi que ce soit dans son *Nireupan*, et laisse aller sur la terre toutes les choses à leur gré ; et cependant on ne laisse pas de le prier, de l'invoquer et de tâcher, par toute sorte d'efforts, de l'imiter dans la pratique des vertus. (Voyez le 1er tome de La Loubère). Mais quand il n'y aurait ni Somnokodom ni tout autre dieu en ce monde, de cela seulement qu'on parle des dieux et qu'on attache à ces idées-là toute la beauté des mœurs, il se trouverait parmi les hommes force gens qui aspireraient à ce degré de gloire, et ce serait assez pour eux de pouvoir représenter par des actions ce que les peuples n'auraient figuré qu'avec des idées et des paroles (2). C'est une des plus anciennes passions du genre humain que de vouloir être dieu. « Vous serez comme dieu » disait ce maître fourbe dans le jardin d'Eden. Tellement que, Monsieur, qu'il y ait des dieux ou qu'il n'y en ait point, puisqu'il y a de la louange et de l'honneur à être ce que l'on en dit, cela suffit... »

Mais Bayle a lu le livre de La Loubère avec d'autres yeux que Du Rondel : il y a clairement vu que les Siamois devaient être

(1) P. 326 ss, dans *Choix de la correspondance inédite de P. Bayle*, par E. Gigas (Copenhague et Paris, 1890).

(2) Remarquer cette histoire de l'origine et du pouvoir du mythe.

Digitized by Google

tenus pour de francs athées, et qu'une croyance imprécise aux génies, aux âmes errantes et parfois malfaisantes des morts expliquait suffisamment qu'ils fussent restés attachés à certaines pratiques de magie incantatoire qui leur tenaient lieu de religion. C'est ce qu'une première fois il expose en fin d'une des notes, la note D, de l'article *Ruggeri*. Pourtant l'objection de Du Rondel, du fait seul qu'elle a trait à la doctrine de la Providence, mérite aux yeux de Bayle qu'on revienne sur cette question de la religion siamoise : à cette date (1697) il n'a d'ailleurs fait que l'effleurer à deux ou trois reprises, dans les *Nouvelles* et dans l'*Avis aux réfugiés*. Il donne donc dans le Dictionnaire un copieux article sur *Sommona-Codom*, mais dès les premières lignes il déclare : « Je n'en parle que pour avoir lieu d'examiner une objection très subtile que M. Du Rondel m'a proposée contre ce que j'ai avancé dans l'article de *Lucrèce* « que la foi de l'existence de Dieu, sans la foi de la Providence, ne peut pas être un motif à la vertu. »

L'article est sans originalité quant à la matière historique : Bayle emprunte pour définir Sommona-Codom quelques citations à Tachard et à La Loubère ; il a hâte, comme il lui arrive souvent, de passer à ses notes digressives à l'infini, et la première est une réfutation de l'objection de Du Rondel. Nous ne saurions ici en exposer même sommairement l'argumentation philosophique, mais il faut en retenir la conclusion dont le tour fait pressentir les encyclopédistes et Voltaire : ce sont les « gens de lettres sacrées », la caste sacerdotale du pays siamois, qui ont imaginé le dogme de la sympathie naturelle de la vertu avec le bonheur et du vice avec le malheur ; ils ont nié la Providence et ils ont vu néanmoins qu'il était utile de conserver l'opinion commune touchant les peines et les récompenses (1) (tome XIII, pp. 375-377 de l'édition Beuchot-Desoer, 1820).

Désormais la formule est fixée : la religion siamoise présente un type aux traits arrêtés : à sa tête un dieu ou plutôt un homme divinisé, « muet, aveugle et sourd aux cris des créatures » ; au-dessous de lui, des prêtres qui, athées en leur for intérieur, ont

(1) Pour la question de la Providence chez P. Bayle, voir l'étude très sûre de M. Delvolvé : *Religion, critique et philosophie positive chez P. Bayle* (Paris, 1906) chap. VIII et IX.

Digitized by Google

imaginé, pour maintenir leur pouvoir, une théologie où ne figure aucune notion de Providence, une liturgie toute en pratiques de magie grossière ; — au dessous d'eux un peuple de fidèles passifs.

Voilà donc ce qu'a donné cette « question siamoise », cet « argument du roi de Siam » né du témoignage bien involontaire des ambassadeurs de 1685-1687 et contre les dangers duquel B. Pictet essayait de prémunir les croyants : on s'en est tôt servi pour mettre en discussion la valeur respective des différentes religions, la réalité de la Providence, la légitimité et l'étendue de l'action des prêtres, la sincérité des rites, leur fondement moral. Par ce biais on a même abordé le problème de l'origine et de la puissance du mythe.

Qui serait surpris dès lors que le Siam, son dieu, ses prêtres aient été reconnus comme d'éminente utilité polémique par tout le XVIIIe siècle philosophe, par le XIXe dans sa période voltairienne ? Il est à peine besoin, en effet, d'ajouter à ce rapide exposé de la *question siamoise* que l'argument a été copieusement, passionnément utilisé par Voltaire contre la mythologie universelle, contre les talapoins de toutes robes. Le *Dictionnaire philosophique* renferme un article *Sommonocodom* (où Bayle n'est d'ailleurs pas cité une fois) (1) ; des allusions, souvent étendues, à la religion du Siam se rencontrent dans le *Traité sur la tolérance* (ch. x) ; dans la première des *Homélies sur l'athéisme*, dans le dialogue intitulé *Un Mandarin et un Jésuite*, dans celui intitulé : *André Destouches à Siam* (André Destouches, garde-marine, faisait partie du second voyage, avec Tachard et La Loubère).

Il va sans dire que le faible lien que, chez Pierre Bayle, les allusions au dieu, au roi et au clergé de Siam conservaient encore avec une réalité historique et ethnographique, est chez Voltaire complètement rompu. Il est permis d'admettre que l'auteur du *Dictionnaire philosophique* ait cru à la valeur objective de son information sur ce point ; mais il apparaît bien que, dès avant que Voltaire s'y référât, culte et mœurs du Siam constituaient les éléments de ce qu'on peut appeler un *mythe de polémique*.

(1) Comme références de cet article, Voltaire cite en premier l'abbé de Choisy, en second seulement Tachard. Il est clair qu'à l'abbé de Choisy il ne pouvait manquer d'emprunter quelque traits que l'abbé volontiers ironique décoche déjà contre les talapoins de Siam : « Ils défendent à

Digitized by Google

M. *Th. Reinach* présente quelques observations.
La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 23 octobre 1926.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Th. Reinach préside.

Présents : Mmes Beugin, Brouxelle, Dussaud, Mélon, Renan, Sartiaux, Virolleaud ; Mlle Brunot ; MM. Th. Reinach, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Bémont, Berl, A. Cahen, Ceccaldi, Couchoud, Dujardin, Dussaud, Aegerter, Eisler, De Faye, Geuthner, Girard, Goguel, Guignebert, Kindberg, Koyré, Mayer Lambert, Lebègue, Lods, Marchesné, Moncel, Moret, S. Reinach, Rougier, Sartiaux, Sidersky, Toledano, Virolleaud.

Le Secrétaire général donne lecture du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le Secrétaire général annonce que M. Alba, appelé à occuper un poste universitaire en province, est momentanément contraint d'abandonner ses fonctions de Secrétaire des séances. Au nom de la Société, le Secrétaire général exprime le vœu que l'absence de M. Alba ne soit que de courte durée.

M. *Guignebert* communique à l'Assemblée quelques remarques rapportées d'un récent voyage archéologique à Rome. Il signale l'intérêt des fouilles entreprises ou continuées dans ces derniers mois, et indique l'apport très considérable qu'elles fournissent à l'histoire des religions orientales dans le paganisme romain.

M. *Th. Reinach* ajoute quelques observations personnelles. MM. *Salomon Reinach* et *Eisler* présentent différentes remarques.

Le secrétaire général annonce le décès de M. Albert Houtin et salue la mémoire de ce penseur indépendant et de ce probe historien.

M. Félix Sartiaux lit l'étude donnée ci-dessous (en rédaction abrégée) sur Albert Houtin :

Je dois à l'amitié et à la confiance, que m'a témoignées Albert Houtin en me nommant son exécuteur testamentaire, l'honneur de vous parler de lui. D'autres de ses amis, qui l'ont connu depuis beaucoup plus longtemps, auraient été plus qualifiés pour le faire. Je n'ai été en relation avec lui que depuis dix ans, depuis février 1916, peu après la mort de mon ancien maître, notre ami commun Marcel Hébert, dont il avait entrepris d'écrire la biographie.

leurs fidèles de tuer des animaux, mais mangent fort bien de la viande quand on la leur apporte toute tuée... » « Les talapoins sont honorés comme le roi »... Ils ont des lois admirables qu'ils observent assez bien, au moins à l'extérieur... », toutes pointes que Voltaire ne fera qu'aiguiser et diriger contre une classe sacerdotale plus voisine de lui.

Digitized by Google

Mais si grandes ont été nos affinités intellectuelles que, dès les premiers mois d'une intimité qui ne devait cesser qu'avec sa mort, il me semblait l'avoir toujours connu, tel que je le voyais devant moi, sécularisé dans ses idées comme dans son costume, complètement dégagé de toute foi catholique et chrétienne, de toute croyance religieuse même, et n'hésitant pas à le reconnaître avec une entière franchise.

Quel chemin avait cependant parcouru le naïf admirateur des Lacordaire et des Montalembert, depuis le jour où, quelque trente ans auparavant, il s'était consacré avec tant de ferveur à l'Église, parce qu'il voyait en elle une société idéale et l'unique détentrice de toute vérité ! Étranger à toute arrière pensée d'intérêt et même à toute préoccupation de carrière, il était doué déjà de cette belle faculté de toujours adapter exactement sa conduite à ses idées ; aussi lorsqu'il crut, comme on le lui enseignait, que l'homme n'a pas d'autre fin que Dieu et que l'Église est l'émanation directe de Dieu sur la terre, ne pouvait-il pas faire autre chose que se vouer au sacerdoce. Il s'y voua tout entier avec joie, avec délices.

Je ne vous raconterai pas comment il s'en détacha aussi complètement qu'il s'y était donné.....

Ce qui est remarquable dans ses chutes, c'est la netteté des cassures qu'elles produisirent en lui.

Chaque fois qu'il avait vérifié et soigneusement contrôlé une vérité historique, il l'acceptait simplement, entièrement, quelles qu'en fussent les conséquences. Non pas que la désillusion le laissât indifférent. Ceux qui savent lire ont deviné, sous les touches discrètes d'un sentiment qui eut toujours la pudeur de lui-même, la profondeur et l'intensité de ses souffrances. Il souffrit cruellement. Mais sa peine resta toute simple et tout humaine ; elle ne s'épancha pas en déclamations ; elle ne se mua ni en symboles, ni en mystique. Il l'accepta stoïquement, comme il avait accepté l'évidence, convaincu que le sentiment ne doit pas altérer le savoir et qu'on ne s'élève au-dessus de la nature qu'en s'y soumettant d'abord humblement.

Cette probe attitude a présidé à tous ses travaux, elle a dominé sa vie et sa philosophie.

Un historien a dit de lui : « Il est né historien. Historien, il l'est avec délices, avec passion, jusqu'aux moelles ; il l'est peut-

Digitized by Google

être plus que quiconque en l'élite de la France intellectuelle d'aujourd'hui. Historien,... il l'est dans tous ses gestes de narrateur, d'explicateur et dans tous ses procédés, même menus, d'écrivain. »

On a pu être tenté de voir en lui un simple chroniqueur.

La forme de la chronique, qui expose les événements dans l'ordre du temps, lui paraissait la plus propre à serrer de près les faits et à écarter la tentation de s'en trop éloigner. Ses récits sont bien *ad narrandum non ad probandum* : il ne partait jamais d'aucune idée préconçue. Mais il s'en faut que ses narrations soient de simples chroniques. Il recueillait et choisissait avec soin les faits caractéristiques, les plus essentiels pour le sujet qu'il étudiait, sans en laisser échapper aucun ; il les coordonnait, mettait en pleine lumière leurs antécédents et leurs conséquences, s'effaçant lui-même pour les laisser parler, de telle sorte qu'il avait peu de choses à ajouter pour que leur signification apparût tout entière.

Sa *Crise du Clergé*, ses *Questions bibliques au* XIXe *siècle et au* XXe *siècle*, son *Histoire du modernisme*, ses biographies de l'abbé Perraud, d'Hébert, son autobiographie, sont à cet égard de véritables chefs-d'œuvre. Il y a loin de ce travail réfléchi et serré au laisser-aller de la chronique.

Sa méthode historique présente un autre caractère.

Être historien ne consistait pas pour lui à enchaîner des idées : il concevait l'histoire comme un art beaucoup plus difficile, exigeant des recherches plus délicates, des documents rares et plus originaux : l'art d'expliquer les idées, les doctrines par les hommes. C'est de l'homme qu'il partait. Il était essentiellement psychologue, non pas en professionnel ni en théoricien, mais psychologue et observateur spontané, comme il était né historien. Il était observateur avec passion.

Qui n'a remarqué son attitude dans les conversations ? Il parlait peu, faisait beaucoup parler son interlocuteur. Droit, un peu raide, tandis que ses lèvres esquissaient un sourire en suspens, son regard vous perçait à travers ses lunettes dorées, comme s'il avait le pouvoir d'atteindre derrière les mots votre pensée intime. Il observait les attitudes, les gestes, le ton, cherchant à mesurer le rapport des idées exprimées aux intentions véritables.

Le même souci animait l'historien. Histoire et psychologie se pénétraient intimement en lui. Ses recherches d'histoire n'avaient rien

Digitized by Google

de livresque. Les discussions de textes l'intéressaient peu en elles-mêmes. Parmi les documents, il recherchait surtout les observations directes, les correspondances ; et, dans les correspondances, les plus intimes, celles où l'auteur se surveille le moins.

Observateur, il avait surtout le goût de l'histoire religieuse contemporaine ou récente. Mais, quand il étudiait les époques anciennes, il procédait comme le géologue, qui explique les formations primitives par comparaison avec les phénomènes actuels : il transportait son expérience aiguë et vivante du présent dans le passé, pour l'éclairer et l'expliquer ; méthode féconde, la plus propre à délivrer de ce qu'il appelait si bien « la piperie des mots » ; méthode trop rare chez beaucoup d'historiens qui, séparant le document mort du document vivant, en arrivent à une véritable scolastique des textes et oublient que le texte n'a de valeur que dans son rapport à la vie dont il est un résidu.....

Houtin accumulait lentement, scrupuleusement ses observations sur les hommes et les faits ; il les classait, les annotait, les complétait sans cesse ; puis il les laissait dormir. Elles s'organisaient lentement dans sa tête. Un jour, il reprenait ses liasses de notes bien datées, soigneusement récoltées ou prises sur le vif, et n'avait plus qu'à les mettre en ordre et presque bout à bout, pour « raconter une histoire », comme il le disait avec une simplicité malicieuse, histoire dont toute la portée est dans l'art de découvrir, de choisir les faits et de les mettre en lumière.

Cette méthode est loin d'exclure la philosophie ; elle suppose une philosophie, une philosophie s'en dégage. Philosophie modeste, sans éclat assurément, comme la science elle-même : mais honnête et vraie.

En tant que méthode, elle repose d'abord sur l'effacement total de soi-même devant les faits : puis sur une critique acérée. L'expérience des hommes lui avait appris à ne pas s'en tenir aux apparences, à chercher toujours, derrière les idées et les attitudes, les mobiles véritables. Aussi la véracité des témoignages est-elle une des questions qui, à juste titre, le préoccupaient le plus.....

Il distinguait avec le plus grand soin, en psychologue, toutes les nuances des témoignages suspects : l'illusion ou l'erreur accidentelles et celles qui sont dues à des idées préconçues ; le mensonge conscient ou prémédité, la fraude pieuse, la fraude intéressée ; enfin l'équivoque qui l'a le plus frappé et qu'il excellait à peindre, parce qu'il

Digitized by Google

en avait été si souvent témoin : *l'attitude* feinte, qu'on se compose pour paraître ce qu'on n'est pas, pour servir d'autres intérêts que ceux de la vérité. S'il avait des doutes, il s'abstenait sucrupuleusement de conclure..... Mais quand il avait sûrement discerné la valeur d'un témoignage, il n'hésitait pas, pour le caractériser, à employer les termes exacts et directs : une illusion est une illusion, une fraude reste une fraude, quels qu'en soient les mobiles, quel que soit le jugement moral qu'elle peut mériter.

Une fois les faits choisis et bien établis, enchaînés et nettement énoncés, les conclusions se dégagent presque seules. Houtin était très sobre dans ses conclusions. Il les avait trop bien préparées. Elles ressortent constamment au cours du récit. Passé maître dans l'art, très difficile, de voir toujours les choses derrière les mots, il répugnait à tout développement inutile. Il avait, enfin, des faits psychologiques et sociaux une vue trop complexe pour les enfermer dans des formules ou un système.

Comme sa philosophie de l'histoire, sa philosophie générale était directe, probe et modeste. Elle exprimait simplement, directement, les résultats de ce qu'il appelait l'expérience de sa « pauvre vie ».

Elle était essentiellement intellectualiste, au sens où Henri Poincaré a dit que la science est intellectualiste ou n'est pas. Non pas qu'il eût été insensible, ou qu'il sous-estimât le rôle et la valeur des sentiments. Il était trop psychologue pour en méconnaître l'importance et, sous son extrême réserve, il était lui-même trop sensible. La perspicacité de son jugement, qui a mis à nu bien des illusions, n'a jamais nui à ses sentiments, à sa bienveillance, à son extrême bonté. Je pourrais en fournir de nombreux témoignages très touchants. Je n'en retiendrai qu'un : ce passage d'une lettre que j'ai reçue d'un prêtre de ses amis, me confiant spontanément la correspondance de Houtin, pour que je témoigne de son grand cœur : « Cet esprit si solide, m'écrit-il, avait une délicatesse très grande pour ceux qu'il aimait... ; craignant l'oubli des qualités du cœur, très loyalement, je vous communique les lettres que j'ai reçues de lui ; elles prouvent un cœur constamment bon, sous une fine ironie française, ne sachant mordre que dans les menteurs ». Mais Houtin savait que sentir est une chose et que penser en est une autre ; qu'un chimiste n'analyse pas une préparation en mettant ses propres sentiments dans le creuset ; qu'un savant ne tire de conclusions que de ses observations et de ses raisonnements.

Digitized by Google

Sa philosophie a pu paraître *négatrice*. Houtin niait assurément, sans ambages, ce qui n'est pas vrai, sans souci de le remplacer. Historien, il ne croyait pas avoir à prêcher une religion nouvelle. Il restait plus souvent dans le doute, parce qu'il y a plus de doutes que de certitudes en histoire. Il avait été trop imprégné de ferveur religieuse pour ne pas l'accepter chez les autres comme un fait ; l'idée de la nier, lorsqu'elle est réelle, n'a jamais effleuré son esprit. Il pensait seulement que les fondements et les justifications intellectuels du sentiment religieux, et peut-être, le sentiment religieux même, reposent sur des illusions, dont la ténacité s'explique surtout par la suggestion, le dressage et de pieux mensonges. Il cherchait à expliquer l'origine et la persistance des croyances religieuses par la psychologie et l'histoire. Expliquer n'est pas nier, bien au contraire. C'est proprement toute la philosophie de la religion.

Il avait lui-même entièrement cessé d'être religieux ; mais toute sa pensée était concentrée sur l'histoire et la psychologie religieuses, ce qui n'est pas la même chose. Il croyait devoir dire tout uniment la vérité dans ce domaine comme dans les autres, d'abord parce que la profession du savant est de dire toute la vérité et ensuite parce que, si la vérité entraîne parfois des maux, il était convaincu que, dans l'ensemble, elle fait plus de bien que de mal. Ce n'était là ni mystique, ni religion, mais simple devoir de savant et fait d'expérience.

Quand il eut reconnu l'inanité des croyances qui lui avaient été inculquées, il se garda bien de retomber dans la première faute de sa jeunesse. Il ne fit jamais d'acrobaties pour rattraper ses croyances. Aussi, ne devint-il ni pragmatiste, ni mystique, ni symboliste. Aucune philosophie ne lui déplaisait davantage que ces systèmes ambigus, qui, lorsqu'ils sont sincères, ne lui paraissaient qu'un retour de la foi..... Il aimait les hommes et travaillait à les éclairer ; mais ne prit jamais son sentiment, tout simple et humain, pour une religion de l'humanité.

Sa philosophie est hostile à tout système ; elle s'élève peu au-dessus des constatations directes ; ses explications restent très voisines des faits. Probe et modeste, elle a été, spontanément, chez un homme qui n'a pas été entraîné à la discipline des sciences, une philosophie scientifique.

Elle est une philosophie aux accents tristes, souvent désabusés. Si

Digitized by Google

Houtin riait de bon cœur, il n'était pas gai, parce que sa vie avait été presque constamment triste, dure, douloureuse. Il n'en faisait retomber la faute sur personne. Je ne l'ai jamais entendu se plaindre..... Un homme qui est revenu de si grandes illusions, qui a traversé de si dures crises et a enduré tant de souffrances, n'a pas une philosophie joyeuse.

Mais elle n'est pas une philosophie amère. Ses livres, dans leur franchise, sont bienveillants. Plus d'une fois, dans ses notes, j'ai retrouvé ces mots : « En somme, j'ai été *très* modéré ». Il n'a révélé, et avec beaucoup de tact, qu'une très petite partie de tout ce qu'il avait appris. La modération, l'équilibre, un très grand bon sens, sont, avec une absolue loyauté et le charme d'une simplicité qui n'allait pas sans ironie, les traits essentiels de sa pensée, comme ceux de son caractère.

Bien qu'il se soit toujours refusé, après son expérience de l'Église, à s'agréger à aucun groupe, quel qu'il fût, il n'a pas été cependant un philosophe solitaire. Il a vécu d'abord parmi les moines et les prêtres ; il a été pendant plusieurs années mêlé au journalisme et à des campagnes politiques. Il a voyagé en Espagne, en Angleterre, en Amérique, en Italie. Il a conservé les lettres de plusieurs centaines de correspondants ; j'ai relevé, sur son journal des dernières années, qu'il recevait en moyenne, par jour, deux à trois visites. Il voyait, souvent et longuement, de véritables amis, qui lui étaient attachés par une affection profonde. Mais il n'a pas proprement exercé de vie active, n'ayant pas eu l'ombre d'ambition, ayant toujours préféré la méditation à l'action. Il a peu connu les joies de la famille, sauf la tendresse d'une mère, qu'il adorait.

Ces tristesses et ces épreuves, cette vie trop méditative, ces lacunes de la vie sentimentale ont tracé les limites de sa philosophie. Houtin était, avant tout, un homme qui cherchait la réalité derrière les apparences et qui, l'ayant trouvée, ne pouvait pas comprendre qu'on ne la fît pas connaître entièrement. Esprit scientifique, il voyait la vie sous l'angle de la science : il transportait la règle rigide d'absolue probité scientifique dans les complexités de l'existence. « Une seule chose est digne de l'homme, écrivait-il dans une note que j'ai trouvée parmi ses papiers : s'assurer toujours le droit d'être vrai, d'être sincère dans sa pensée et son action. » D'où les heurts, les chocs dont il fut la victime. Mais si sa philo-

Digitized by Google

sophie n'a pas été celle d'un homme habile dans l'art de vivre, elle n'est pas une philosophie pessimiste. Comme les philosophes du XVIIIe siècle, qu'il aimait plus que les autres, il croyait au progrès de l'humanité par les « lumières ». C'est pour ce progrès, conçu simplement, sans religion ni mystique, qu'il s'est infatigablement battu. Tandis que la maladie l'accablait, il m'a sans cesse répété qu'il ne *voulait* pas mourir, parce que la vue de la mort n'avait fait que le retremper davantage dans la résolution de combattre pour la diffusion de ce qu'il croyait vrai.

« La présence de M. Houtin dans notre firmament, m'écrivait au lendemain de sa mort notre ami commun, Roger Martin du Gard, brillait d'un éclat discret mais très pur, et c'est une étoile de belle grandeur qui vient de disparaître. J'ai le sentiment amer que des hommes comme M. Houtin ne seront pas remplacés — du moins par les générations décimées que nous voyons monter autour de nous ; et je ne crois pas que ces jeunes parviendront jamais à peupler notre ciel de lumières aussi constantes. Gardons pieusement le souvenir de ces consciences nobles ; c'est une aristocratie qui disparaît. »

M. *Sartiaux* donne en outre lecture d'un testament philosophique écrit par Albert Houtin dans les tout derniers mois de sa vie.

Séance du 27 novembre 1926.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Th. Reinach préside.

Présents : Mmes Brouxelle, Dussaud, Mélon, Renan ; Mlle Brunot ; MM. Th. Reinach, Aegerter, Alphandéry, Berr, Barrau-Dihigo, Couchoud, Choublier, Carcopino, De Faye, Dussaud, Girard, Goguel, Guignebert, Lebègue, Lods, Marchesné, Mayer Lambert, Moncel, Macler, Pottier, Roman, Stahl, Strauss, Serouya, Sidersky, Toledano, Van Gennep.

Le Secrétaire général donne lecture du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Le Secrétaire général signale la toute récente parution et le haut intérêt du Tome Ier de la Correspondance de Renan. Il adresse les vifs remerciements de la Société à Mme Renan qui a bien voulu faire don d'un des exemplaires de ce volume à la Société Ernest Renan.

Il donne lecture de la nouvelle circulaire du Congrès d'histoire du Christianisme (Jubilé Alfred Loisy) et communique une invitation adressée à la Société Ernest Renan pour une conférence

Digitized by Google

que doit faire Mgr Söderblom, archevêque d'Upsal, à la Faculté de Théologie protestante de Paris.

M. *Ch. Guignebert* annonce la mort de M. Gilles Petersen Wetter, l'éminent historien suédois de l'Eglise primitive.

M. *René Dussaud* lit une étude sur la *Mention du vin dans un texte religieux palmyrénien*. Ce mémoire sera publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

M. *Mayer Lambert* présente quelques observations.

M. *H. Serouya* lit une étude, dont le résumé suit, sur le *Problème des arts plastiques chez les Juifs*.

L'art en général, en tant qu'il comprend la musique, est en quelque sorte universel. Tous les peuples civilisés ou non civilisés possèdent l'art soit dans une large mesure, soit dans un état rudimentaire. Le peuple juif qui a laissé une riche littérature ne fait pas, rigoureusement parlant, exception. Seulement chez ce dernier l'art essentiellement d'ordre plastique n'est pas du tout considérable. Il est insignifiant par rapport aux œuvres artistiques à jamais immortelles de l'Hellade.

Pourquoi donc le juif, dès l'époque antique très civilisé, est-il dépourvu de la sensibilité plastique ? Le problème est très complexe.

La solution nécessite, outre l'explication d'ordre religieux, un processus strictement psychologique.

Le commandement de Yahvé : « Tu n'auras pas d'autre Dieu devant ma face », qui est emprunté à la source élohiste, date du VIIIe siècle, c'est-à-dire, de deux siècles après Salomon. C'est dire qu'avant cette époque, les Juifs reproduisaient leurs impressions sous des formes plastiques (le veau d'or, les keroubims, quoique exécutés par les Phéniciens, qui ornaient le temple de Salomon). La prohibition catégorique ne commence qu'à l'époque des Prophètes, époque un peu décadente des Juifs. Ceux-ci se repliant sur eux-mêmes, vivaient intérieurement. Yahvé ne veut plus des sacrifices... Ainsi Israël par suite de nombreuses circonstances (destruction du temple, exil, ghettos, etc.) se concentre de plus en plus et se réfugie derrière l'unité suprême, le monothéisme. Cet état spirituel d'ordre subjectif, intensément développé chez les « types juifs » est hostile par excellence à l'art, qui se prête, qu'on le veuille ou non, au polythéisme. C'est pour cette raison, du reste, que le Talmud condamne à mort celui qui se détourne de la Thorah et qui profère : « Que cet arbre est joli ! »

Digitized by Google

En un mot l'intérêt de ce problème, posé par nos recherches sur *la durée*, est d'extrême importance en ce qui concerne la philosophie pure. Nous découvrons en lui la conception géniale de cette Unité du Tout, qui ne se prête à aucune forme, réfractaire ou opposée au génie grec qui se caractérise dans les manifestations extérieures ou dans la contemplation de la forme, εἶδος.

M. *Th. Reinach* examine la même question d'un point de vue surtout historique.

Le Secrétaire général communique à la Société les principaux passages d'une lettre de M. *R. Eisler* renfermant différentes suggestions relatives au même sujet. Ci-dessous le texte *in extenso* de cette lettre :

Dans mes *Orphisch-dionys. Myst.* G. (Leipz. 1925), p. 294, n. 3, j'ai fait observer que les LXX disent, *Deut. 4, 17* : μὴ..ποιήσητε ὑμῖν ἑαυτοῖς.. εἰκόνα... ὁμοίωμα παντὸς κτήνους τῶν ὄντων ἐπὶ γῆς.. ὀρνέου.., ἑρπετοῦ.. ἰχθύος κτλ. Le mot ἑαυτοῖς, très maladroitement ajouté, n'a pas de base dans le texte massorétique. C'est une provision postérieure pour permettre aux juifs sculpteurs d'Alexandrie, pour lesquels les LXX faisait fonction de code civil et pénal, de travailler pour leur clientèle grecque et égyptienne, de leur faire les images d'animaux qui servaient comme idoles. C'est très curieux, et si on connaît l'esprit des légistes juifs, on peut s'imaginer quelle forte pression ces artisans ont dû exercer pour obtenir cette liberté. Les orfèvres et les argentiers avaient des bancs réservés dans la synagogue d'Alexandrie. A la p. 12, n. 6 du même livre je fais observer, que les illustrations des « *Octateuches* » n'ont rien de chrétien et qu'elles sont le pendant juif du Virgile illustré de l'*Ilias Ambrosiana* et de la *Tabula Iliaca*, monuments qui servaient à l'*école*, (livres illustrés pour les enfants des riches). Les Octateuches sont l'édition scolaire de l'histoire juive nationale (5 livres de Moïse, Josué, Juges, Rois) pour l'usage de l'école juive à Alexandrie modelé sur le type de l'école hellénistique.

Claudien, in *Eutrop.* lib. I, 356 nous apprend que l'art de l'*acus babyloniaca*, l'industrie des tapisseries figurées était une spécialité des tisserands *juifs*. (Jean Juster, *les Juifs*, etc. II, 306). A la p. 96, n. 1 de mon livre vous trouverez la notice Philostr. *Vita Apoll. Tyan.* I 25, 34 (prise dans Hellanikos) sur les tapisseries babyloniennes figurant Orphée entouré de ses animaux. Pl. I, fig. 5, je reproduis

Digitized by Google

l'image-titre du célèbre psautier de la Bibliothèque Nationale, qui représente David pasteur sous le type d'un Orphée entre ses bêtes, jouant de sa lyre. Le groupe est entouré d'une bordure typique de tapis ou de tapisserie. Nous y voyons donc un échantillon caractéristique des tapisseries de style hellénistique de technique babylonienne et de sujet orphiques, que les tisserands juifs faisaient pour leur clientèle payenne, et dont ils ont introduit les motifs dans l'illustration des éditions de luxe de leurs livres sacrés. Le cas me semble très instructif pour le problème des origines de ce qu'on se plaît à appeler, d'une manière trop simpliste, l'art chrétien. L'illustration de l'Ancien Testament est sûrement juive d'origine. Quant au sujet orphique, voyez p. 394 de mon livre sur l'initiation forcée des juifs d'Alexandrie aux mystères bacchiques, Macc. 3, 2, 28, défendue par une interpolation des LXX à Deut. 23, 18 (17) οὐκ ἔσται τελεσφόρος (une initiée) ἀπὸ θυγατέρων Ἰσραὴλ καὶ οὐκ ἔσται τηλισκόμενος ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Assemblée générale du 18 décembre 1926.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Th. Reinach préside.

Présents : Mmes Brouxelle, Dussaud ; Mlles Brunot, Rutten ; MM. Th. Reinach, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Berr, Choublier, Couchoud, De Faye, Dehérain, Dujardin, Dussaud, G. Ferrand, Girard, Geuthner, Glotz, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lebègue, Lods, Mayer Lambert, Michaud, Moncel, Moret, Natanson, Sérouya, Sidersky, Stahl, Strauss.

Le Secrétaire général lit le procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le Président exprime les chaleureuses félicitations de l'assemblée à M. A. Moret, élu tout récemment à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.

En qualité de président sortant, M. *Théodore Reinach* prononce l'allocution suivante :

Mesdames, Messieurs,

Avant de remettre à mon successeur les pouvoirs que je tiens de votre affectueuse confiance, j'ai le devoir de vous remercier une fois de plus de l'honneur et du plaisir qu'elle m'a valus.

Honneur, car c'en est un de présider ne fût-ce qu'une année

Digitized by Google

aux destinées d'une société placée sous un illustre patronage et généreusement accueillie dans l'ancien palais de nos rois.

Plaisir, car le président ayant l'obligation morale d'assister à toutes vos séances j'ai joui mieux que quiconque de la variété si intéressante des communications que vous ont apportées depuis un an tant de critiques pénétrants et d'orateurs diserts.

J'ajoute que cet honneur et ce plaisir ont été sans mélange. Votre excellent secrétaire général, toujours à l'affût des nouveautés utiles, toujours informé de tout, a pris pour lui tout le travail et m'a laissé tout le prestige. Je tiens à lui exprimer publiquement ma reconnaissance et à souhaiter que votre société conserve longtemps le concours d'un collaborateur aussi précieux, aussi dévoué, et, pour tout dire, aussi irremplaçable.

Avec M. Alphandéry et avec le successeur que vous m'avez donné, l'avenir de la société est en de bonnes mains. M. Adolphe Lods s'est acquis l'estime de tous par son enseignement solide, par ses nombreux et savants travaux d'exégèse, par cette admirable publication de la Bible du Centenaire, dont il est la cheville ouvrière et dont nous attendons impatiemment l'achèvement. Puisque *lods* en vieux français est synonyme de louanges, notre président justifiera sûrement cet horoscope et acquerra de nouveaux titres à notre gratitude en remplissant sa fonction avec l'impeccable conscience qui caractérise toute son œuvre.

Je souhaite aussi la bienvenue à vos deux vice-présidents dont je n'ai pas à souligner le mérite, ainsi qu'au trésorier qui veille avec tant de zèle à la rentrée régulière de nos cotisations. J'ose ajouter ma voix à la sienne pour stimuler le zèle de quelques retardataires.

L'argent est le nerf de la science, comme il l'est de la guerre, mais pourtant notre véritable trésor n'est pas dans la caisse de M. Macler. Il est dans les compétences si hautes et si diverses qui apportent ici leurs trouvailles et leurs réflexions ; il est dans l'atmosphère de recherche libre, sincère, et hardie que nous respirons ici, dans l'esprit rigoureusement scientifique que nous appliquons à l'étude des problèmes les plus ardus et les plus troublants que présente l'histoire de la civilisation, dans une impartialité qui n'exclut pas la sympathie pour les formes multiples du fait religieux, ce fait qui est peut-être le trait le plus étonnant de l'audace du génie humain, puisque l'homme religieux, non content, comme le phi-

Digitized by Google

losophe, de vouloir sonder les mystères du cosmos, prétend entrer en communication directe avec les puissances qui le dirigent, que dis-je ? agir sur elles tantôt par la contrainte, tantôt par le contrat, tantôt par la prière.

Enfin, messieurs, notre trésor est dans la haute et noble figure qui assiste invisible à nos séances et qui nous a donné le nom dont nous sommes si fiers ; il est dans le culte d'Ernest Renan, le grand penseur, le grand écrivain, le grand Français, dont nous gardons fidèlement le souvenir, l'exemple et la tradition.

Le secrétaire général communique une lettre de M. *Fr. Macler*, Trésorier de la Société, empêché d'assister à cette assemblée par son état de santé. Cette lettre indique la situation financière de la Société Ernest Renan. Cet exposé est approuvé par l'Assemblée.

Le Secrétaire général donne lecture du rapport moral annuel : il signale l'accroissement régulier des membres de la Société et l'activité soutenue de ses réunions. Il exprime le vœu que des séances de la Société s'adressant à un public beaucoup plus considérable aient lieu le plus souvent possible soit dans le local habituel soit dans des salles ou amphithéâtres prêtés par des établissements d'enseignement supérieur ou de propagande scientifique. Il exprime à M. Théodore Reinach la gratitude de la Société : « Si élevés, si désintéressés, si absolument objectifs qu'aient été les exposés et les débats de notre Société, on peut dire que la « vertu » scientifique en a été encore accrue par la façon dont ils ont été conduits. Le savant éminent qui a bien voulu distraire chaque mois quelques heures de son travail sans relâche pour venir présider le travail de notre groupe, nous a fait profiter, au cours des discussions, du trésor multiple de son savoir d'archéologue, d'historien, d'humaniste parfait, joint, en une synthèse bien renanienne, au sens le plus pénétrant et le plus mesuré des choses de la pensée religieuse ».

La parole est donnée à M. A. Moret qui fait une communication avec projections sur des *Rites populaires osiriens*. Cette lecture forme la matière d'un chapitre d'un ouvrage à paraître sur la *Mise à mort du dieu en Egypte*.

Quelques remarques sont présentées par MM. *Glotz*, *Théodore Reinach*, *Couchoud* et *Guignebert*.

Il est ensuite procédé à l'élection du bureau pour l'année 1927 et à celle des membres du Comité en remplacement des membres sortants.

Ces élections donnent les résultats suivants :

Bureau : Président : M. Ad. Lods. Vice-présidents : MM. Ch. Guignebert et A. Moret. Secrétaire général : M. P. Alphandéry. Trésorier : M. Fr. Macler. Secrétaire des séances : M. Alba.

Digitized by Google

Les membres sortants du comité, MM. Ch. Bémont, H. Berr, P. Boyer, P. Desjardins, E. de Faye, G. Glotz, H. Hubert, Mayer Lambert, A. Lefranc, F. Macler, P. Masson-Oursel, H. Omont, D. Parodi, Ed. Pottier, P. Souday, F. Thureau-Dangin, sont réélus.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 22 janvier 1927.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. Ad. Lods préside.

Présents : Mmes Dussaud, Massoul, Mélon, Renan, Wuillemier ; Mlles Brunot, Rutten ; MM. Ad. Lods, Aegerter, Alphandéry, Bémont, A. Cahen, L. Cahen, Carcopino, Choublier, De Faye, Dussaud, Glotz, Goguel, Kindberg, Lebègue, Lods, Macler, Mayer Lambert, Moret, Pottier, Th. Reinach, Rougier, Roman, Sérouya, Sidersky, Tolédano.

Le Secrétaire général donne lecture du procès-verbal de la séance précédente. Il est adopté sans observations.

Il est communiqué à la Société une convocation au Congrès français des Sciences historiques qui se tiendra à Paris, durant la semaine de Pâques de 1927.

En entrant en fonctions, M. *Ad. Lods*, président, adresse à la Société une allocution où il résume ce qui a déjà été fait par notre groupement et où il montre les objectifs scientifiques qu'est en droit de se proposer la Société Ernest Renan.

La parole est donnée à M. *J. Carcopino* pour une communication sur *le plan de la basilique de la Porta Maggiore et la liturgie pythagoricienne*. Cette communication est accompagnée de projections. Le texte en paraîtra dans un volume sous presse d'*Etudes romaines*.

M. *Théodore Reinach* présente quelques observations.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 26 février 1927.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. *Ad. Lods* préside.

Présents: Mmes Mélon, Trèves, Wuillemier; Mlle Brunot ; MM. Ad. Lods, Aegerter, Alphandéry, Choublier, Couchoud, De Faye, Dussaud, Gaudefroy-Demombynes, Girard, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lebègue, Lods, Macler, Moncel, Neveux, Pereire, Pottier, Ramlec, Roman, Sartiaux, Sérouya, Sidersky, Stahl, Westphal.

Le président adresse les félicitations de la Société à M. Paul Mazon, élu membre de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, à MM. Ch. V. Langlois et Israël Lévi, promus l'un commandeur et l'autre officier de la Légion d'honneur.

Le secrétaire général communique à la Société une lettre que lui a adressée M. le *Dr Couchoud*. Elle contient d'intéressants renseignements sur la prétendue découverte récente à Rome d'un cinquième

Digitized by Google

Evangile. M. le Prof. Buonaiuti, qui fournit ces renseignements, conclut à l'inauthenticité de ce document.

La Société s'associe par la pensée aux fêtes célébrées ce même jour en Sorbonne en l'honneur de Spinoza ; elle n'oublie pas que l'auteur du *Tractatus théologico-politicus* est un des fondateurs de l'exégèse critique des Ecritures.

Le président signale la récente publication et le vif intérêt de deux ouvrages dûs à des membres de la Société : *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, de M. J. Carcopino, et le t. IV, 2e partie, de l'*Introduction au Nouveau Testament*, de M. M. Goguel.

M. *Goguel* présente une communication sur *une nouvelle méthode de critique évangélique : la formgeschichtliche Schule*.

Cette étude sera publiée dans la *Revue de l'Histoire des religions*.

MM. *Guignebert*, *Ad. Lods*, *Couchoud*, *De Faye*, *Alphandéry* présentent quelques observations.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

Séance du 26 mars 1927.

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. *Ad. Lods* préside.

Présents : Mmes Beugin, Brouxelle, Mélon, Michaelidéas, Renan, Trèves, Wuillemier; Mlles d'Asbeck, Brunot; MM. Ad. Lods, Aegerter, Alphandéry, Bémont, Berr, De Faye, Dussaud, Girard, Goguel, Guignebert, Lebègue, Macler, Moret, Nagrodsky, Pottier, Ramlec, Rougier, Sérouya, Sidersky, Stahl.

Le secrétaire général donne lecture du procès-verbal de la précédente séance. Il est adopté sans observations.

Le secrétaire général remet à la Société deux discours de Renan, en éditions originales : celui prononcé à la réception de Victor Cherbuliez, à l'Académie française en 1882, et celui prononcé à la réception de Ferdinand de Lesseps à la même académie en 1885. L'un et l'autre sont offerts à la Société par M. *de Pulligny*. Le bureau de la Société est chargé de lui adresser de vifs remerciements pour ce don.

M. *Ch. Guignebert* lit un mémoire de *M. de Pulligny*, empêché d'assister à la séance, sur *la première finale du IVe Evangile et l'épisode d'Emmaüs dans Luc*. Le texte de cette étude est donné ci-dessous.

Le chapitre xx, 21-23 du 4e Evangile attribue au Christ des paroles et des actes d'une grande importance. L'Eglise croit en trouver un écho dans Selon Luc (XXIV, 47), mais il s'agit d'autre chose : quant aux deux autres Evangiles, ils n'en ont conservé aucune trace dans leurs récits de la résurrection.

Le soir même du jour où cette résurrection fut constatée (Jn. XX, 1 et 19), quarante jours avant l'Ascension et cinquante jours

Digitized by Google

avant la Pentecôte, Jésus aurait accordé aux Onze *une première effusion du Saint-Esprit*. En même temps il leur conféra, ainsi qu'à leurs successeurs évidemment, le pouvoir de remettre les péchés et c'est dans ce texte, précisément, que l'Eglise place l'*institution du Sacrement de Pénitence par Jésus-Christ lui-même* (concile de Trente. Session XIV, Sacrement de Pénitence et d'Extrême-Onction. Chap. I et canon IIIe.

⁂

Que cette première effusion du saint Esprit et cette institution du sacrement de pénitence aient été ignorés par trois évangélistes sur quatre, on a le droit d'en être surpris.

On le sera moins, cependant, si on lit le chapitre XX avec attention, car on verra que les versets 21, 22 et 23 interrompent manifestement l'histoire des mains et du côté percés et on comprendra qu'ils constituent une surcharge du récit primitif. De XX, 19 à XX, 29 ce récit se suit bien si on supprime l'interpolation. Pour souder le verset 21 au précédent, Jésus répète sans aucune autre utilité la salutation du verset 19 : « Paix à vous ». Cette salutation usuelle, normale à l'arrivée d'un visiteur, n'a de raison d'être qu'une seule fois. M. Loisy a déjà signalé (1) que la reprise du verset 22 « Et disant cela » identique à celle du verset 20, est l'indice d'une surcharge. Celle-ci viendrait du rédacteur plus récent qu'il distingue du premier auteur de l'évangile.

⁂

Il paraît vraisemblable que toute l'histoire des mains et du côté, depuis XX, 19 jusqu'à XX, 29, est elle-même une addition antimarcionite et antidocétiste, destinée à prouver que les apparitions de Jésus ne sont pas une vapeur puisqu'il a réellement des mains et un côté. (Cf. Lc. XXIV, 37 et 39). Le récit de la résurrection se terminait convenablement avec XX, 18, et on a remarqué depuis longtemps que XX, 30 et 31 fournissaient une conclusion satisfaisante de l'Evangile avant qu'on lui eût ajouté la 2e finale qu'il possède maintenant (XXI).

Dans cette 2e finale, on lit à 9, 12, 13 l'histoire d'un poisson grillé qui se trouve sur le rivage. Elle est insérée, avec effraction, dans le récit de la pêche miraculeuse (8, 10, 11, 14). Peut-être

(1) Loisy 4e Evangile, 2e édition, p. 508.

Digitized by Google

a-t-elle, comme celui-ci, des intentions symboliques, mais elle laisse tout de même entendre que Jésus a mangé du pain et du poisson avec ses disciples, toujours pour prouver qu'il existe en chair et en os. On retrouve ce poisson grillé dans Selon Luc où Jésus le mange lui-même (Lc. XXIV, 42, 43).

***

Dans ce même chapitre XXIV, Selon Luc nous donne un épisode très développé qui a été rendu populaire par les peintres et la littérature : la rencontre de Jésus par deux disciples sur la route d'Emmaüs (13-35). Un repas pris par Jésus a été inséré dans cet épisode avec la même intention apologétique que précédemment (28, 30). Les versets 31 et 32 sont la suite logique du verset 27. C'est à son discours sur lui-même et sur les Ecritures (25-27) que les disciples ont reconnu Jésus (32) et non pas à sa manière de rompre le pain (30 et 35). A 35, les mots « lorsqu'il avait rompu le pain » ont été ajoutés au texte en même temps que 28-30 et doivent disparaître avec ces versets.

L'épisode d'Emmaüs comprend encore une déclaration des deux disciples à Jésus (XXIV, 18-24). Ils lui expliquent congrûment l'essentiel de ce qu'un bon chrétien doit savoir sur la vie, la Passion et la Résurrection du Sauveur.

Pour écrire son chapitre XXIV, le rédacteur de Selon Luc disposait probablement de deux sources qu'il a voulu utiliser complètement, bien que l'une d'elles fût par endroits un véritable doublet de l'autre. C'est ainsi que l'on trouve deux fois, dans des textes peu différents, une déclaration de Jésus proclamant qu'il avait prévu et prédit sa passion comme il convenait à un prophète de Dieu (25-27 et 44-47). Trop de traits sont communs aux deux textes pour qu'ils n'aient pas un rapport de dépendance : Moïse et les prophètes, les souffrances du Christ, la Résurrection et l'entrée dans la gloire.

En résumé, l'émouvant épisode d'Emmaüs, ne contenait pas primitivement le repas avec le pain rompu qui en est devenu le centre d'intérêt pour la piété chrétienne. Une même déclaration que Jésus avait prévu et prédit sa passion est faite aux deux disciples puis aux Onze (Lc. XXIV, 25-27 et 44-47). Quelques lignes plus haut elle a été déjà faite aux saintes femmes qui visitent le tombeau (Lc. XXIV, 6-7-8). Après cela il est impossible de l'ignorer.

Digitized by Google

⁂

Dans les trois autres Evangiles on ne trouve presque rien de ces belles choses, hormis l'apparition aux Onze. (Jn. XX, 19-29 et Mc. XVI, 14).

Selon Jean a aussi un poisson grillé dont on a déjà parlé (Jn. XXI, 9, 12, 13).

Dans Selon Mathieu, il n'y a plus les mains ni le côté percés ; il ne reste que les pieds du Sauveur : « Elles saisirent ses pieds et l'adorèrent » (Mt. XXVIII, 9).

Dans Selon Marc, il n'y a plus ni les mains, ni le côté ni les pieds, mais seulement un très bref écho d'Emmaüs (Mc. XVI, 12) et une apparition à table déjà mentionnée (Mc. XVI, 14).

Peut-être est-elle le résidu d'une rédaction où le Christ mangeait avec ses disciples.

⁂

Nous avons vu que le texte du 4e Evangile qui confère aux Onze le pouvoir de remettre et de retenir les péchés, est une interpolation et que ce pouvoir est complètement ignoré par les trois autres Evangiles dans leurs récits de la Résurrection.

Il a continué d'être ignoré par la foi chrétienne au cours de la longue évolution des rites de pénitence, et l'Eglise a attendu jusqu'au XIIe siècle pour s'attribuer le pouvoir d'absoudre les pêcheurs, pouvoir réservé à Dieu lui-même jusque-là.

Mais comme l'addition de XX, 23 est ancienne, remontant probablement au grand remaniement antimarcionite du 4e Evangile, au milieu du IIe siècle, il faut que depuis cette époque l'Eglise ait attribué un autre sens à ce passage.

Pour beaucoup d'exégètes parmi lesquels Loisy (pour ne citer qu'un auteur considérable et un travail récent), l'absolution ici visée est la rémission baptismale des péchés. Loisy cite Mt. XVI, 19 et XVIII, 18, Lc. XXIV, 47 et Mt. XVIII, 19, 20. On pourrait rappeler aussi le Baptême pour la rémission des péchés dans les Actes (II, 38) et les baptêmes de repentance prêchés par le Baptiste (Mt. III, 11, Mc. I, 4 et Lc. III, 3).

(1) Loisy 4e Evangile, 2e édition p. 508.

Digitized by Google

⁂

Les partisans de cette interprétation ont pour eux un témoin considérable : St Cyprien, qui leur donne nettement raison dans sa lettre XLIX sur la nécessité de rebaptiser les hérétiques. (Voir aussi lettre LXXV. XVI, (Firmilien) et LXXIII. V et VII).

Mais Cyprien était un polémiste fougueux et systématique. Il veut précisément prouver que celui-là seul peut baptiser et remettre les péchés qui a « l'Esprit Saint ». On comprend que les versets 22 et 23 soutiennent admirablement sa thèse. Mais bien qu'il présente son interprétation sans la justifier aucunement, comme si elle était admise par tout le monde, on peut craindre, au contraire, qu'elle ne lui soit tout à fait personnelle. En tous cas, et en ce qui concerne les hérétiques, elle n'était pas celle de l'Eglise de Rome et c'est celle-ci qui a prévalu.

⁂

La thèse baptismale se heurte à une objection sérieuse. Remettre les péchés par le baptême est bien : mais que veut dire les retenir, en pareil cas ? Comment l'Eglise peut-elle retenir les péchés de quelqu'un qui n'est pas sous sa juridiction ?

Ecoutons le Concile de Trente, Session XIV, du Sacrement de Pénitence, chap. II : « Il est constant aussi qu'il n'appartient point au ministre du Baptême d'être juge, l'Eglise n'exerçant juridiction sur personne qui ne soit premièrement entré dans son sein par la porte du Baptême. « Car pourquoi, dit l'Apôtre (1 Cor. V, 12) entreprendrai-je de juger ceux qui sont hors de l'Eglise ? » (Exactement, τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνειν ?)

⁂

Refuser le baptême pour cause d'indignité serait un acte grave dont on ne trouve aucune trace dans le christianisme ancien. Le

(1) Voici le passage ? XI. I Le baptême en effet remet à chacun ses péchés : or le Seigneur déclare dans son Evangile que les péchés peuvent être remis par ceux-là seuls qui ont le Saint-Esprit. Après sa résurrection, envoyant ses disciples, il leur dit : « Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie ». Et disant cela il souffla sur (eux) et leur dit : « Recevez le Saint Esprit. Si vous remettez les péchés de quelqu'un, ils lui seront remis ; si vous (les) retenez de quelqu'un, ils seront retenus ». Par là, il montre que celui-là seul peut baptiser et remettre les péchés qui à l'esprit saint.

Digitized by Google

baptême n'est donné qu'à celui qui le demande. En le demandant, celui-là témoigne suffisamment de sa foi, de sa repentance et de son désir de bien vivre, c'est-à-dire de toutes les dispositions requises pour entrer dans l'Eglise.

⁂

Ne peut-on penser que le pouvoir conféré aux disciples ait un autre sens encore et soit une forme du charisme de guérison que Jésus a lui-même exercé comme preuve de sa mission de Messie, proclamant que ce charisme se confondait avec le pouvoir accordé au Fils de l'homme de remettre les péchés? (Mt. IX, 1 à 8, Mc. II, 1 à 12 et Lc. V, 17, 26) Dans ces trois passages c'est la même expression qui est employée: ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι, et c'est la même qu'on retrouve dans Jn, (XX, 23) et dans l'épître de Jacques (V, 15) que nous rappellerons plus loin.

Pour les hommes de cette époque, les malades étaient possédés par les démons ou par les esprits impurs. D'autres souffraient d'une « affliction » (μάστιξ) « flagellum » envoyée par Dieu aux pécheurs en punition de leurs fautes (Lc. VII, 21).

Pour guérir le malade il fallait qu'un saint homme chasse le démon ou l'esprit impur ; ou bien qu'il obienne par ses prières que l'affliction cesse.

Dans tous les cas la guérison était la preuve que le pécheur était réconcilié avec Dieu : *Ses péchés étaient remis.*

⁂

Dans les pouvoirs accordés aux 12 et aux 72 par les Evangiles synoptiques au moment de leur mission, toutes ces notions sont mélangées (1).

On ne parle, il est vrai que de chasser les démons ou esprits

(1) Dans Mc. III, 15 les apôtres n'ont que le pouvoir de chasser les démons. A VI, 7, ils ont pouvoir sur les esprits impurs ; à VI, 13, ils chassent beaucoup de démons, ils oignent d'huile beaucoup de malades et ils les guérissent. A Mt. X, 1 à 4, ils ont le pouvoir de chasser les esprits impurs et de guérir toutes sortes de maladies et faiblesses (νοσον και μαλακιαν) ; à Lc. IX. 1, ils ont puissance et autorité sur tous les démons et le pouvoir de guérir les maladies (νόσους) ; à Lc. X, 17 les démons leurs sont assujettis ; à Mc. XVI, 17-18, ils chassent les démons, imposent les mains aux malades et ceux-ci sont guéris.

Digitized by Google

impurs ou d'imposer les mains et de guérir les maladies mais la rémission des péchés accompagne nécessairement la réussite de ces opérations. Elle est toujours présente à l'arrière-plan.

L'Epître de Jacques (V, 14-16) montre d'une façon saisissante comment tous ces éléments étaient confondus : maladie, onction d'huile au nom du Seigneur, prière des Saints (anciens de l'Eglise) et même confession réciproque (exomologèse), guérison et *rémission des péchés*. Voici le passage :

« V, 14. Quelqu'un est il malade parmi vous ? qu'il appelle les anciens de l'Eglise et qu'ils prient sur lui, le frottant d'huile au nom du Seigneur. 15. Et la prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le rétablira ; et s'il a commis des péchés ils lui seront remis (ἀφεθήσεται). 16. Faites donc exomologèse l'un à l'autre de vos péchés et priez l'un sur l'autre afin que vous soyez guéris. »

Se basant sur ces versets, l'Eglise déclare, comme l'on sait, que le Sacrement de l'Extrême-Onction a été institué par Jésus-Christ lui-même (Concile de Trente. Session XIV. Du Sacrement de l'Extrême-Onction, chap. 1er).

***

Quand un rédacteur fut chargé, au milieu du second siècle, d'harmoniser l'évangile de Jean avec les synoptiques, après son dernier remaniement antimarcionite, il s'aperçut que le 4e évangile ne rapportait aucune des missions d'apôtres qu'on lit dans les trois autres : ni les missions universelles des finales (Mt. XXVIII, 19, Mc. XVI, 15, Lc. XXIV, 47) ni les missions du début instituant l'apostolat (1). (Mt. X, 1, Mc. III, 15, VI, 7, Lc. IX, 1).

Craignant de faire ressortir cette lacune, le rédacteur préféra la combler discrètement et presque indirectement, en une seule fois. C'est alors qu'il inséra le passage 21-23 dans la première finale de Selon Jean.

Mais pour déléguer aux onze un charisme que Jésus seul avait d'abord exercé et que les scribes lui contestaient, même à lui, (Mc. II. 7) il jugea que ce n'était pas trop de leur infuser d'abord l'Esprit-Saint. Peut-être que le livre des Actes n'existait pas encore à cette

(1) On ne s'étonnera pas de ce silence si on remarque que le 4e Evangile ne parle aucunement d'apôtres : le mot ἀπόστολος n'y figure pas.

Digitized by Google

époque, de sorte que cette anticipation sur la Pentecôte ne gênait personne. Aujourd'hui, elle nous fait un peu sursauter.

⁂

Aucune difficulté du côté des péchés retenus si 21-23 concerne le charisme de guérison.

Celui-ci, bien entendu, ne s'applique qu'à des Juifs soumis à la Loi, les seuls hommes qui puissent être en état de péché vis-à-vis du Dieu d'Abraham et de Moïse qui est aussi celui de Jésus.

Il suffit de ne pas les guérir pour que leurs péchés soient retenus, c'est-à-dire demeurent tels quels. Au jour du jugement de Dieu, ces pécheurs iront automatiquement dans la gehenne du feu.

Quand le rédacteur de l'Evangile attribue à Jésus le charisme de guérison et de rémission des péchés, c'est comme preuve de sa mission de Messie. (Mt. XI, 4-5, Lc. VII, 21, 22) et Is. (XXXV, 5-6).

Pour les disciples auxquels il le délègue, c'est, vis-à-vis des foules, la garantie de la bonne nouvelle qu'ils sont chargés d'annoncer (Mc. XVI, 20) (1).

C'est en quelque sorte un avant-goût du règne de Dieu qui va venir et abolir tout péché, toute maladie, toute misère.

Ce n'est pas une anticipation sur la rémission baptismale des péchés ni sur l'admission dans l'Eglise terrestre du Christ.

Cette lecture est suivie d'une discussion à laquelle prennent part MM. *Goguel* et *Guignebert*.

M. *Mayer Lambert*, souffrant, ne pouvant faire la communication annoncée sur les *Nombres dans l'histoire biblique et la littérature juives*, M. *Alphandéry* lit quelques notes sur *deux mémoires touchant les rapports de la magie et de la religion écrits au* XVIIIe *s. par Pierre Nicolas Bonamy et Elie Blanchard*.

M. *Pottier* présente quelques remarques.

La séance est levée à 6 h. 1/2.

(1) La rédaction du Canon III du Concile de Trente semble appuyer indirectement notre explication en la montrant déjà à l'œuvre dans l'Eglise. « Si quelqu'un..... contre l'institution de ce Sacrement, détourne le sens de ces paroles (celles de Jn. 22, 23) pour les appliquer *au pouvoir de prêcher l'évangile* (c'est nous qui soulignons) : qu'il soit anathème. » Donc, certains, ici condamnés, voyaient ou avaient vu dans Jn. 21-23, *le pouvoir de prêcher l'Evangile*, ou plutôt la mission de le prêcher, (21) avec le charisme de rémission des péchés (et de guérison) (23) comme une garantie de cette mission : c'est précisément notre thèse.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-QUINZIÈME

Articles de fond.

	Pages.
P. Masson-Oursel : *Foi bouddhique et foi chrétienne.*	1
R. Dussaud : *La domestication de la race bovine. Essai de reconstitution d'un mythe chaldéen.*	6
W. Deonna : *Talismans chrétiens.*	19
H. Pernot : *Un prétendu original de l'Evangile de Marc.*	43
L. Barbedette : *L'influence augustinienne dans la philosophie de Malebranche.*	60
Fr. Nau : *La transmission de l'Avesta et l'époque probable de sa dernière rédaction.*	149
R. Dussaud : *La mention du vin dans un texte religieux palmyrénien.*	200
Ad. Lods : *La caverne de Lot.*	204
Ch. Picard : *L'épisode de Baubo dans les mystères d'Eleusis.*	220
Pr. Alfaric : *Le Jésus de Paul.*	256
P.-L. Couchoud : *Marc latin et Marc grec.*	287

Revue des Livres.

I. — *Analyses et Comptes rendus.*

Bauer (*Th.*). Die Ostkanaanäer (*M. Ginsburger*).	306
Chapot (*V.*). Le monde romain (*A. Boulanger*).	305
Cumont (*Fr.*). Fouilles de Doura-Europos (*R. Dussaud*).	82
Delafosse (*H.*). Les écrits de S. Paul (*Pr. Alfaric*).	315
Diès (*A.*). Autour de Platon (*A. Boulanger*).	302

Digitized by Google

Donnini (*A.*). Ippolito di Roma (*Ch. Guignebert*). . 89
Fridrichsen (*A.*). Le problème du mal dans le christianisme primitif (*Ch. Guignebert*). 92
Goguel (*M.*). Introduction au Nouveau Testament. T. IV, 2e partie (*H. Delafosse*). 87
Heilige Land (Das). (*M. Ginsburger*). 308
Hölscher (*G.*). Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion (*M. Ginsburger*). 309
Jacquier (*E.*). Les Actes des Apôtres (*Pr. Alfaric*). . . 313
James (*M. R.*). The apocryphal New Testament (*Ch. Guignebert*). 95
James (*M. R.*). Latin Infancy Gospels (*P. L. Couchoud*). . 96
Jeremias (*J.*). Jerusalem zur Zeit Jesu (*M. Ginsberger*). . 311
Jouguet (*P.*). L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient (*A. Boulanger*). 304
Kenett (*A.*). Bedouin Justice (*R. Maunier*). 318
Lohmeyer (*E.*). Soziale Fragen im Urchristentum (*M. Ginsburger*). 312
Mohammed Abdou (*Cheikh*). Rissalat al tawhid (*Henri Massé*). 106
Omodeo (*A.*). Paolo di Tarso apostolo delle genti (*Ch. Guignebert*). 91
Radhakrishnan (*S.*). Indian Philosophy (*A. Koyré*). . . . 80
Raven (*Ch. E.*). Apollinarism (*Ch. Guignebert*). . . . 94
Sanhoury (*A.*). Le califat, son évolution vers une société des nations orientale (*H. Massé*). 103
Valdès (*Juan de*). Dialogo de doctrina cristiana (*Pr. Alfaric*). 316
Van den Bergh v. Eysinga. La littérature chrétienne primitive (*H. Delafosse*). 88

II. — *Notices bibliographiques.*

Ancelet-Hustache (*J.*). Mechtilde de Magdebourg (*P. Alphandéry*). 116
Angèle de Foligno (*Ste*). Le livre de l'expérience des vrais fidèles (*P. Alphandéry*). 117
Baudissin (*W. W.*). Kyrios als Gottesname im Judentum (*M. Ginsburger*). 320
Bell (*H. J.*). Juden und Griechen im römischen Alexandria (*M. Ginsburger*). 322

Digitized by Google

Bernard Gui. Manuel de l'Inquisiteur (*P. Alphandéry*). . 325
Bertrand (*L.*). Sainte Thérèse (*P. Alphandéry*). . . . 118
Besson (*E.*). Les Logia agrapha (*Ch. Guignebert*). . . 111
Brémond (*J.*). Les Pères du Désert (*P. Alphandéry*). . . 115
Brou (*A.*). Le dix-huitième siècle littéraire, t. III (*P. Alphandéry*). 327
Buonaiuti (*E.*). Lettera a Diognete (*Ch. Guignebert*). . . 112
Faggiotto (*A.*). L'eresia dei Frigi (*Ch. Guignebert*). . . 112
Faggiotto (*A.*). La Diaspora catafrigia (*Ch. Guignebert*). . 114
Faldati (*U.*). S. Ireneo. Esposizione della predicazione apostolica (*Ch. Guignebert*). 112
Fermi (*M.*). Taziano. Discorsi ai Greci (*Ch. Guignebert*). . 112
Frazer (*J. G.*). Les dieux du ciel, trad. franç. (*P. Alphandéry*). 328
Grabmann (*M.*). Mittelalterliches Geistesleben (*A. Koyré*). . 323
Gressmann (*H.*). Die hellenistische Gestirnreligion (*M. Ginsburger*). 322
Gressmann (*H.*). Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums (*M. Ginsburger*). 323
Houtin (*A.*) *et Couchoud* (*P. L.*). Du Sacerdoce au Mariage (*P. Alphandéry*). 326
Macler (*Fr.*). Trois conférences sur l'Arménie (*P. Alphandéry*). 327
Meissner (*Br.*). Die Kultur Babyloniens und Assyriens (*M. Ginsburger*). 320
Mély (*J. de*). Les dieux ne sont pas morts (*P. Alphandéry*). 330
Migeon (*G.*). Au Japon (*P. Alphandéry*). 329
Monachesi (*M.*). Il Pastore di Erma (*Ch. Guignebert*). . . 112
Pincherle (*A.*). Gli oracoli sibillini giudaici (*Ch. Guignebert*). 114
Sabatier (*P.*), *A. Masseron, H. Hausette, H. Focillon, Et. Gilson, Ed. Jordan.* L'influence de S. François d'Assise sur la civilisation italienne (*P. Alphandéry*). 115
Schmidt (*H.*). Die Thronfart Jahves im alten Israel (*M. Ginsburger*). 321
Scivittaro (*Fr.*). Lattanzio. La morte dei persecutori (*Ch. Guignebert*). 112
Sola (*G.*). La Passione delle S.S. Perpetua e Felicita (*Ch. Guignebert*). 112
Sola (*G.*). Frammenti gnostici (*Ch. Guignebert*). . . . 112
Sola (*G.*). Detti extracanonici di Jesu (*Ch. Guignebert*). . 112
Thouverez (*E.*). Pierre Nicole (*A. Alba*). 118
Zappala (*M.*). La Didache (*Ch. Guignebert*). 112

Digitized by Google

CHRONIQUES, par MM. *R. Dussaud* et *P. Alphandéry*.

Nécrologie : Clément Huart, p. 120 ; le P. Léonce de Grandmaison, p. 333.

Généralités : Th. Reinach, Allocutions à la Société Ernest Renan, pp. 124 et 360 ; P. Masson-Oursel, L'Européocentrisme et la critique historique, p. 134 ; Vorträge de la Bibliothek Warburg, p. 332 ; P. Léonce de Grandmaison, Les dieux morts et ressuscités, p. 333 ; Elie Daniel, La fin des Temps, p. 334.

Publications nouvelles : Revue d'histoire de la philosophie, p. 331 ; Modifications dans l'Archiv für Religionswissenschaft, p. 332 ; Sinaï, p. 332.

Religion assyro-babylonienne : Fr. Thureau-Dangin, Une lettre de l'époque d'Agadé, p. 121 ; Fr. Thureau-Dangin, Un hymne à Istar de la haute époque babylonienne, p. 121 ; A. Boissier, Patriarches et rois antédiluviens, p. 122 ; D. Sidersky, Quelques vestiges du culte astral chaldéen, p. 144.

Judaïsme biblique : Ad. Lods, Magie hébraïque et Magie chananéenne, p. 122 ; H. Sérouya, Le problème des arts plastiques chez les Juifs, p. 358 ; R. Eisler, Note sur les arts plastiques chez les Juifs, p. 359.

Religions primitives de l'Europe : Fouilles à Trèves, p. 334.

Christianisme primitif : Puech, A propos d'un livre de Harnack sur Marcion, p. 127 ; J. de Pulligny, La première finale du VIe Evangile et l'épisode d'Emmaüs dans Luc, p. 364.

Christianisme du moyen âge : Fr. Callaey, Lambert li Beges et les Béguines, p. 333.

Christianisme moderne : P. Alphandéry, A propos d'un article du Dictionnaire de Bayle, p. 336 ; Fr. Sartiaux, Etude sur A. Houtin, p. 350.

Comptes-rendus de la Société Ernest Renan : pp. 123 et 335.

L'imprimeur-gérant : Julien GAMON.

Digitized by Google

LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE « LA HAUTE-LOIRE »

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 03864 4707
BOUND
OCT 9 1929
UNIV. OF MICH.
LIBRARY